Hegel y el idealismo

Wilhelm Dilthey

Obras V

FILOSOFÍA

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

OBRAS DE DILTHEY

V. HEGEL Y EL IDEALISMO

Primera edición en alemán, 1925
Primera edición en español, 1944
Tercera reimpresión, 2013
Primera edición electrónica, 2014

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Título original: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008


www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-2085-9 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

WILHELM DILTHEY

Hegel y el idealismo

Traducción y epílogo de
EUGENIO ÍMAZ



HISTORIA JUVENIL DE HEGEL

Trabajos diferentes, en primer lugar la historia de las ciencias del espíritu y la vida de Schleiermacher, me han llevado de continuo a Hegel, y al ocuparme de esta figura he visto que ni siquiera después de las obras de Rosenkranz y Haym es posible su comprensión histórica sin un nuevo estudio de los manuscritos. Así ha surgido en mí la idea de una nueva historia del desarrollo de Hegel, en la que coloco en primer lugar la historia del periodo que va desde sus primeros escritos hasta las primeras exposiciones de su sistema y las primeras publicaciones en el Philosophischen Journal. *Los fragmentos de este periodo no sólo tienen importancia, como ocurre con los trabajos de juventud de Kant, para el sistema hegeliano, para ver cómo surge del ahondamiento del inmenso material histórico sin sentirse constreñido todavía por la rigidez del método dialéctico, sino que les proporciona un valor autónomo el hecho de que representan una contribución inestimable para una fenomenología de la metafísica. Por eso me pareció conveniente trabajarlo para historiadores, filósofos y teólogos con mayor detalle de lo que parecería conveniente al estudio del desarrollo general de Hegel. Me he limitado a marcar en la historia espiritual de Hegel las etapas claramente distinguibles, tratando de revelar en cada una de ellas la conexión de sus ideas. Estas etapas se distinguen y demarcan por las épocas de los manuscritos, pero no es posible identificarlas con espacios de tiempo que pudieran fijarse por años o por lugares de residencia. Si he tenido que enlazar la historia externa, que transcurre al hilo de las residencias, con el desarrollo interno, para mostrar así la relación entre el tono vital de Hegel y sus ideas, tampoco he descuidado señalar que ambos aspectos sólo parcialmente coinciden. Han sido utilizados por mí todos los manuscritos que pudieran considerarse con seguridad como pertenecientes a la época que me interesa, y si el lector tropieza en la lectura de Rosenkranz o Haym con algo de mayor importancia no sacado a relucir, será porque no tenía cabida en las etapas del desarrollo de Hegel de que yo me ocupo o también por faltarme los medios para ordenar con seguridad tales fragmentos, que ya no se conservan manuscritos. Porque la intención principal de mi trabajo se encamina a establecer cimientos sobre los que podrán seguir edificando otros. Por eso he prescindido también del intento de señalar dentro de cada etapa periodos más precisos. Estos manuscritos habrán de ocupar todavía mucho tiempo a los investigadores hasta que se logre extraer de ellos todo lo importante para la historia de Hegel.*

Sólo en el estudio del desarrollo ulterior de Hegel podré ocuparme del modo en que las ideas del periodo que va a ocuparnos han determinado la marcha hacia el sistema definitivo, pues por ahora he tenido que limitarme a trazar unas cuantas líneas que conducen hacia las etapas ulteriores.

Desde que comencé a trabajar con estos manuscritos, hace ya varios años, hasta este momento, me ha acompañado la colaboración de mi joven amigo el doctor Hermann Nohl, y a su laboriosidad y a su agudeza debo que hayamos podido lograr,

utilizando el sistema de signos empleados por Hegel, agrupar en un gran todo, según la intención del filósofo, las hojas dispersas en numerosos volúmenes de su mano. Si Nohl lleva a cabo la edición de los manuscritos de este periodo, ella representaría el complemento más precioso del trabajo presente.

PRIMER DESARROLLO Y ESTUDIOS TEOLÓGICOS

I. Años escolares

HEGEL NACIÓ en Stuttgart, el 27 de agosto de 1770. Su padre era un funcionario ducal y la familia de viejo espíritu protestante, con toda su grave sencillez. Y si es cierto que, más tarde, los ideales de Weimar y de Jena cambiaron sus ideas sobre la vida, por lo que respecta a su vida personal siguieron influyendo decisivamente las viejas formas de sólida honradez que ambientaron su infancia; si su pensamiento penetró profundamente en la problemática del mundo moral, la vida propia, sin embargo, se mantuvo incontaminada de toda duda en lo que afecta a las costumbres protestantes y a las reglas de vida de la casa paterna. El espíritu de Suabia arraigó en su ser y se manifestó con más fuerza que en los otros dos grandes contemporáneos wurtemberguenses: Schiller y Schelling. Nada había en él de ese temple inquietante que se alimenta de la conciencia orgullosa de una singularidad importante. Su espíritu ingenuo, objetivo, se resiste al sentimiento aristocrático de lo peculiar, tal como se manifiesta en temperamentos nórdicos como Jacobi, Humboldt y Schleiermacher. Frío y ajeno, como un mero expectador, ante las románticas tragedias del destino vividas por sus compañeros —Hölderlin en Fráncfort, Schelling en Jena, Creuzer en Heidelberg—, se va desarrollando lentamente, en un trabajo sosegado, y a veces es presa de ese desamparo que procede de la enajenación de la persona en las cosas. Su naturaleza sencilla, insapiente de sí misma, sin pretensiones, sin fachada, le granjeó amigos por todas partes, amigos que le querían sin sentir con desagrado la distancia a que se hallaban del genio. A su fuerte sentido de la realidad corresponde ese don suyo de acomodarse a las estrechas circunstancias que le rodean, aceptándolas sin ninguna sofrenada ambición. La más sólida sensatez reguló su vida y un humor amistoso iluminaba las limitaciones de ella. Tan felizmente le habían equipado su patria, su familia y su temperamento.

Fue un alumno modelo en el gimnasio de Stuttgart. Pero desde un principio le acucia la curiosidad filosófica. Todo está regulado en él y en lo que le rodea. Se conserva un diario de esta época en que va registrando con bastante pedantería sus estudios, sus vacaciones, los diversos sucesos. Y en los métodos del estudiante sorprendemos la técnica bien elaborada del docto; tenía preparados sus resúmenes en hojas separadas, en tal forma que podían utilizarse a cada momento; ya entonces adquiere la costumbre de sacar notas cuidadosas de lo que lee, para aprovechar el estudio con una fidelidad objetiva. Este ejercicio, practicado hasta edad avanzada, desarrolló su gran facultad de dominar masas de material y de encontrar la expresión más apretada de la naturaleza de los sucesos históricos.

Con su periodo escolar coincide el desarrollo de la literatura alemana desde *Emilia Galotti* hasta la *Ifigenia* y *Don Carlos*. Sin embargo, no hay huellas fuera de su conocimiento del *Mesías*, del *Fiesko* y, sobre todo, del *Nathan*. La literatura que le es familiar se compone de obras de la Ilustración, desde Garve y Sulzer hasta Nicolai y los

Journal de la época. Su autor de cabecera es Lessing. Siguiendo el gusto de la psicología de la Ilustración registra experiencias de toda clase y su interés lógico se manifiesta en una colección de definiciones. Desde un princpio gobernó en él el pensamiento objetivo. En esta época en que el sentimiento de la vida y la poesía sentimental constituían la potencia en ascenso, su interés se orienta exclusivamente por las cosas, y se dirige con una fuerza desembarazada y radical hacia la realidad, sin reflexión alguna sobre sí mismo. Y lo que trata de asimilarse en primer lugar son la Antigüedad y la historia.

La literatura griega había cobrado una posición importante en los estudios del gimnasio gracias a Gesner y Heyne, y Winckelmann, Lessing y Herder habían abierto el acceso a su inteligencia. Hegel dedicó su atención a los trágicos, tradujo a Sófocles, y desde entonces le acompaña cierta debilidad por la *Antígona*. Como en la mayoría de los gimnasios de la época, también en el de Stuttgart el estudio de los griegos se hallaba entreverado con una gran dosis de espíritu de la Ilustración, que encuentra resonancia en Hegel. El sacrificio a Esculapio ordenado por Sócrates al morir, profundo juego irónico con la figura de la salvación de la larga enfermedad de la vida, es concebido por el discípulo ilustrado como una acomodación del sabio a los conceptos religiosos del populacho, y se explica la mitología de los griegos porque en aquellos tiempos, los "hombres no tenían ilustración". Este pragmatismo resabiado rezuma por todos los escritos de estos últimos años del gimnasio.

Entre los problemas de la Ilustración le prende sobre todo el de la comprensión filosófica de la historia, y ya por entonces se apropia los métodos de la historiografía universal y filosófica del siglo XVIII. En un ensayo acerca de la religión de los griegos y de los romanos, parte de una teoría general sobre el origen de las religiones y, al modo ilustrado, deriva la forma más vieja de las religiones del desconocimiento de las leyes de la naturaleza, de la situación despótica de la sociedad y de las ansias de poder de los sacerdotes. La marcha hacia la Ilustración se lleva a cabo por hombres de una razón más serena, que comunican conceptos más adecuados. Sus observaciones acerca de algunas diferencias entre los poetas clásicos y los modernos pregonan la superioridad de los griegos, y cuando considera las razones tiene en cuenta sobre todo la relación del arte con toda la vida de la nación. El público de los épicos griegos era el pueblo y respondía con un sentimiento común al objeto de su arte; "nuestro mayor poeta épico" (Klopstock) a pesar de la sabia elección del tema "sólo en la parte educada del pueblo alemán e interesada por las ideas cristianas podía despertar interés".

Así Hegel, desde un principio, comprende la religión y el arte en conexión con la vida de las naciones. En esto sigue el espíritu de la Ilustración; pero lo mantuvo también en aquella época en que los grandes poetas alemanes desligaron la vida superior de su fundamento nacional. Y a esta idea corresponde la sorprendente madurez de su pensamiento político tal como se manifiesta en un diálogo de los triunviros romanos que, por otra parte, revela la influencia shakespeariana.

También prevalece el afán pedagógico de la Ilustración, su empeño por fundar la doctrina de la educación en el estudio del hombre y de su desarrollo. Todo su pensamiento se halla dominado por el espíritu pragmático, político y práctico de la

Ilustración; había, sin duda, un rasgo fundamental de Hegel que casaba muy bien con esta dirección pues que siempre la ha mantenido.

La vocación filosófica se manifiesta en el muchacho en su universal deseo de saber tal como nos lo revelan sus resúmenes y su diario; su interés abarca, lo mismo que el del joven Leibniz, todas las ramas del saber humano, y resulta metódico y consecuente cuando trata de comprender la Antigüedad, la historia y la conexión espiritual dentro de ellas. Se ve patentemente cómo a base del trabajo histórico de la Ilustración surge esa orientación hacia la penetración, hacia la "interiorización" de la historia. "Hace tiempo vengo meditando sobre la historia pragmática. Hoy tengo ya una idea de ella, si bien bastante oscura y unilateral." Más allá de los meros hechos, trata de llegar a los caracteres de los hombres famosos, de las costumbres, de la religión, a todo el carácter de una nación. Estudia la influencia de los acontecimientos en la constitución y peculiaridad de los estados, las causas de su elevación y de su caída. Es la Historia de Voltaire y de Montesquieu. Y su finalidad práctica de provocar una cultura de las naciones fundada en la Ilustración es también el sentimiento original de estas cabezas políticas. Con la historia de las religiones debemos aprender a someter a examen todas las opiniones heredadas y transmitidas de generación en generación, también aquellas en las que nos parece imposible la duda. En este espíritu tan objetivo arde al mismo tiempo el anhelo de la liberación del hombre de toda la opresión de las creencias y formas de vida tradicionales.

Época universitaria

1. En el otoño de 1788 comienzan los estudios universitarios en Tubinga que duran cinco años, hasta el otoño de 1793.

Le acoge ahora el viejo claustro agustino al pie del Burgberg, la "fundación" por la que ha pasado toda una serie de espíritus libres y atrevidos: junto a Hegel, Hölderlin y Schelling, después Baur, Strauss, Vischer, Zeller, Schwegler. Reina aquí una alianza única de regla exterior y libertad interna. El silencio conventual en el magnífico valle del Neckar, las viejas reglas del Instituto, los estudios generales, especialmente la filosofía, todo fomenta el desarrollo del espíritu científico independiente de los alumnos. Así actuó también sobre Hegel, y en este establecimiento se extrema el rasgo fundamental de su carácter: entrega de toda su intimidad a las grandes realidades de la ciencia, de la Iglesia y del Estado. El reverso, sin embargo, era que esta educación un poco monacal sofocó todos los brotes que su personalidad grave pudiera ofrecer para la manifestación exterior y el desarrollo personal.

Vida interior, que persigue acuciosamente desde la celda de estudio la naturaleza del mundo y que, sin embargo, debe prescindir del dominio de las formas exteriores de la vida, una necesidad muy fuerte, auténticamente suaba, de independencia, que llega a los extremos de la obstinación, sobre la que, no obstante, pesa la carga del ordenamiento pedante y del atraso político-eclesiástico. Éstas son las circunstancias dispares en que transcurren sus años académicos. La juventud hace valer sus derechos suavemente. En

el álbum de su amigo más querido, Fink, escribió versos acerca de la amistad, de besos ardientes y, más tarde, al reverso de la hoja: "Bellamente terminó el último verano, ¡más bellamente el de ahora! Su *motto* era: vino, de este amor. 7 de octubre 91". Pero en otro álbum se ve, dibujado por su amigo Fallot, la figura de Hegel con la cabeza sumida, con un par de muletas y las palabras al pie: "Dios socorra al pobre viejo"; sus compañeros le llamaban el "viejo". Era de esos hombres que no han sido nunca jóvenes y a quienes todavía en la vejez les arde un fuego escondido.

2. ¡Cuán diferente de los años de Stuttgart la atmósfera espiritual que envuelve a Hegel como estudiante de teología en Tubinga! El estudioso de los griegos se encuentra rodeado de conceptos teológicos. Es verdad que la educación por la razón, propia de la época, penetra también en la "fundación" e impera sobre sus filósofos y teólogos, pero en esta vieja sede de la rigurosa fe luterana se trata de buscar un compromiso entre ella y los derechos de la razón. Este compromiso representa el "sobrenaturalismo" de un Baumgarten y un Tieftrunk en Halle y el de un Storr y sus discípulos en Tubinga. Su base lo constituye la convicción acerca de la personalidad de lo divino, de la libertad, el valor y la inmortalidad del alma humana, tal como se encuentra al fondo del cristianismo bíblico. Pero estos supernaturalistas se encontraban ante la nueva situación y tenían que reconocer que la actuación de la divinidad se halla vinculada a firmes leyes eternas del orden de la naturaleza. ¿Cómo podrían fundamentar ahora que en un rincón de este universo se hicieran necesarias intervenciones contrarias a estas leyes? ¿Cómo es posible que se produzca en Dios, cuyo ser infinito e inmutable se manifiesta en las leyes de la naturaleza, la oscura inquietud de la voluntad de condenar y luego su transformación en el ánimo salvador? Todo estaba en contra: investigación de la naturaleza, conciencia moral avanzada, crítica de las fuentes. Lo que en la Sagrada Escritura era expresión natural de una concepción del mundo que no imponía límite alguno a la fuerza divina e inundaba la tierra de fuerzas sobrenaturales, había que defenderlo ahora mediante conceptos científicos en medio de esta época ilustrada, había que defender las profecías, las revelaciones, los milagros, la condenación y la redención. Para salvar lo imprescindible se sacrificó lo que no era necesario en el nexo del dogma y la vieja creencia de la humanidad se transformó en un sistema de delgados conceptos. Por lo mismo, a la juventud sincera de aquella época figuras como las de Nosselt, Knap, Storr y Tieftrunk tenían que parecerle anticuadas y ñoñas.

Entre estos supernaturalistas es Storr una de las cabezas más sutiles, reconocido jefe de la facultad de teología. Probablemente Hegel ha estudiado con él los cursos de teología desde 1790 a 1793. Storr partía de la veracidad de Jesús y de la credibilidad de sus discípulos. Así resulta, para él, el reconocimiento de lo que el Nuevo Testamento transmite acerca de la vida, de la doctrina y de la obra de Cristo, que interpreta luego en el sentido del dogma luterano y presenta como una conexión conceptual muy rigurosa. Todavía en nuestros días Ritschl ve en sus métodos una "prueba apreciable de los métodos bíblico-teológicos"; en realidad se trata de la sección artesana del mayor misterio sentimental de la humanidad. La dogmática luterana descansa en el enlace entre

el Antiguo Testamento y el Evangelio de Cristo por medio de los conceptos de la condenación, del sacrificio y de la redención. Cuando Storr analiza el decreto condenatorio y la justificación mediante la pasión y muerte de Cristo, y toda su obediencia, en ásperos conceptos jurídicos, que proceden del campo de la subordinación política y del derecho penal, no hace sino rebajar y destruir el misterio del cristianismo, acogido por el ánimo, y al mismo tiempo rebajar también la razón por este su uso abusivo. Y este método no fue mejorado por el hecho de que Storr adoptara al servicio de su apologética el punto de vista crítico de Kant. Lo llevó a cabo en una obra que sigue muy al pie de la letra la filosofía de la religión de Kant. También Tieftrunk utilizó la filosofía crítica de una manera antipáticamente artificiosa en favor de su doctrina de la justificación.

Los jóvenes sentían con disgusto esta presión que el sobrenaturalismo ejercía sobre los estudios de Tubinga. Frente a todos estos sofistas hacían valer las verdaderas consecuencias kantianas, la soberanía moral de la persona. Pero Hegel se distingue de sus compañeros porque durante una serie de años concentra toda la fuerza de su pensamiento sobre el tema de la religiosidad cristiana. La marcha de este espíritu objetivo consiste en que vive y medita lo helénico, desde los primeros años escolares, y el cristianismo, en su época universitaria, como las dos más grandes fuerzas históricas del pasado. Esta circunstancia es la que le conducirá a su visión histórica del mundo. A este respecto tienen un gran valor los años transcurridos en la escuela de Storr. Acogió los conceptos sutiles en los cuales se compaginaban violentamente en la doctrina paulinoluterana de Storr el orden conceptual judío acerca de la justa condenación y la redención cristiana. Sólo de este modo pudo llegar más tarde a una honda conciencia de la religiosidad judía y de la cristiana. A través de un trabajo continuado llegaría a captar lo que había de vivo en estos conceptos de un acontecer supramundano en Dios. La ley y la sanción por ella impuesta representan por sí una concepción religiosa de la vida de tipo inferior. Porque el castigo ni llega a expiar el crimen ante la ley ni llega a mejorarlo: provoca únicamente el sentimiento de impotencia frente a un señor. El perdón de los pecados pertenece a una región que se halla más allá de la moral judía: es el “destino reconciliado por el amor”. Con esta hondura se enfrenta con la ortodoxia luterana de Tubinga en sus estudios de Berna y de Fráncfort. Por eso la introducción en este áspero mundo de conceptos teológicos, debida a Storr, representa un momento importante en su evolución hacia una nueva conciencia histórica. Ya en Tubinga realiza Hegel los primeros pasos. Rechazó la realidad ultramundana de este drama de la condenación y de la redención.

3. En este trabajo teológico solitario entran nuevas ideas. No proceden de las aulas de la universidad: los acontecimientos universales penetran también incontenibles en el silencio conventual de la fundación y despiertan en los discípulos mejor dotados un movimiento que los une por dentro y provoca en ellos un entusiasmo común por el nuevo día del espíritu que alborea.

Tres jóvenes, diferentemente dotados pero de genialidad pareja, se encuentran por

entonces en el claustro agustiniano. Al mismo tiempo que Hegel entró en la fundación Hölderlin. Los primeros amigos del joven poeta eran también poetas y no sabemos que haya entablado relación con Hegel hasta el otoño de 1790. Entonces fueron compañeros de cuarto y poco a poco surge entre ellos una amistad basada en un amor igual por los griegos y en las mismas creencias filosóficas. Un destino dichoso coloca así a la nueva poesía en proximidad personal de Hegel a través de una de sus más nobles figuras. El primer sueño de amor y felicidad de esta gran alma pura había fracasado, había triunfado el afán de desarrollar libremente sus fuerzas y, en esta época decisiva en que luchaba con toda energía por la expansión de su espíritu, comienzan a cobrar ascendiente sobre él los estudios filosóficos. Acompañados de otros amigos, Hölderlin y Hegel leen a Platón, a Kant y las cartas de Jacobi sobre Spinoza, cuya segunda edición había aparecido en 1789. Este libro contenía la confesión de Lessing por el "uno y todo", la vieja fórmula griega de la presencia de la divinidad en el universo; Hölderlin la transcribe en febrero de 1791 en el álbum de Hegel.

En el otoño de 1790 entra en la escuela Schelling. No había alcanzado todavía los 16 años de edad. Su genio radica en una fuerza combinatoria extraordinariamente potente. Con facilidad abarcaba grandes masas de conocimientos y descubría en ellos un punto de unión que operaba de modo sorprendente y esclarecedor. No eran cosa suya el análisis cuidadoso, la determinación conceptual rigurosa, las generalidades de valor duradero, pero se abría paso con el poder de su intuición genial. Desde muy pronto tuvo la conciencia de su poder. El genio precoz del estudiante de teología se dedicó a los estudios orientales bajo la dirección del semitista Schnurrer. No fueron, pues, sus estudios sino el interés por la Revolución que compartía con los otros dos compañeros lo que le puso en relación con ellos. Como se fue orientando cada vez más hacia la filosofía surgió entre él y Hegel aquella amistad juvenil que representa para los dos una porción de su destino. Hölderlin no logró colocarse con respecto de Schelling, el orgulloso, seguro de su victoria, en una relación tan amical como Hegel.

Precisamente en estos años que van de 1788 a 1793 ocurren los dos grandes acontecimientos universales que llevan a cumplimiento la época de la Ilustración y abren a la vez las puertas de una nueva era. En Kant se verifica la transformación del pensamiento alemán y la Revolución destruye en Francia el viejo Estado y emprende la institución de un nuevo orden de la sociedad. Los jóvenes se entregan con entusiasmo a estas dos poderosas manifestaciones del siglo que muere. Dejan atrás a sus maestros con su insípida mezcla de una fe templadamente ilustrada y un sometimiento político al gobierno arbitrario del duque.

Lo que les llama la atención en Kant es sobre todo la posición soberana de la razón frente a las manifestaciones sensibles, a la autoridad y a la tradición. La doctrina de la facultad de la razón de darse a sí misma la ley, esta idea de Kant que cierra el proceso de la Ilustración, fue la que les libró del dogma, como nos lo demuestran las cartas que se cambiaron los jóvenes cuando Hegel marchó de Tubinga. Schelling escribía por entonces acerca de los intentos de los teólogos de Tubinga para "sacar de Kant un caldo sustancioso para la valetudinaria teología": "Queremos los dos, queremos impedir que lo

grande que ha producido nuestra época tropiece con la putrefacta levadura de los viejos tiempos; tenemos que conservarlo puro entre nosotros, tal como salió de su autor". Y Hegel se refiere en su respuesta a las razones de política eclesiástica que explicarían esta corrupción de la filosofía kantiana en la universidad: "No es posible sacudir la ortodoxia mientras su profesión, vinculada a provechos materiales, se entremezcle en todo el Estado". No podemos comprobar la hondura a que llegaba por entonces la comprensión por Hegel del sistema filosófico de Kant. En Berna reanuda de nuevo su estudio y se desprende de la primera mezcla de sus pensamientos con los de la Ilustración.

El otro gran acontecimiento que sobrecogió a los jóvenes de Tubinga fue la Revolución. La inocencia política de los alemanes los convertía en espectadores entusiastas de esta terrible tragedia. Los estudiantes fundaron un club político del que formaron parte también Schelling, Hegel y Hölderlin. Cuando el duque se enteró de los discursos revolucionarios, de los cánticos de libertad y de la entonación de la Marsellesa por sus teólogos, se presentó rápidamente en el comedor y les espetó un discurso disciplinario. Parece que Schelling, a la pregunta de si sentía lo ocurrido, contestó: "Excelencia, todos pecamos muchas veces". En sus himnos a la libertad Hölderlin canta el gran día de la cosecha, cuando la liga de héroes alcanzará la victoria para los compañeros, los tronos de los tiranos se hallarán vacíos y sus lacayos morderán el polvo. Ha llegado una nueva hora de la creación, el nuevo siglo será de la libertad. Y el mismo Hegel es señalado por los compañeros de aquellos días como uno de los paladines más entusiastas de la libertad y de la igualdad. La soberana razón progresiva, que constituye el alma de la filosofía kantiana, parecía estar a la obra en la Revolución y alcanzar, por fin, su señorío. ¡Qué acontecimiento, qué íntima experiencia para una mente destinada a comprender la historia como el desarrollo del género humano hacia la libertad!

Las esperanzas de futuro reciben en Hegel y sus amigos su concreción ideal de la vida griega, tal como la entendía la veneración de la época. Su transcripción a lo moral por medio de la retórica socrática no operaba ya. La naturaleza del mundo griego aparece ahora como "serena grandeza", como "humanidad universal". La "Grecia de los dioses" de Schiller ejerce una acción indescriptible. Para Hölderlin y Hegel, Platón es el verdadero intérprete del pasado helénico. La nostalgia por este pasado consume el alma de Hölderlin. En la intuición que tiene de él se mezcla la intimidad cristiana lo mismo que en la *Ifigenia* de Goethe. Había sido influido por la teología de Tubinga durante más tiempo que Hegel y Schelling; cree con Jacobi que el pensamiento conduce inexorablemente al ateísmo de Spinoza y sólo en la vida prodigiosa de Cristo, históricamente testimoniada, encuentra albergue. Kant, Schiller y el trato con sus amigos filósofos le han emancipado del influjo de esta teología apologética. Desde entonces, se ha mantenido en el valor puramente humano del cristianismo, en lo que se le emparenta el helenismo. En ambos venera su ideal personal: belleza de la propia existencia y elevación del género humano, serenidad reconcentrada y anhelo por una vida más rica en peligros y heroicidades, por un arte que transfigure al mundo en belleza y santifique la pasión, por una comunidad libre por la que valga la pena de vivir y morir. Una ilusión muy extendida entonces era la suya de creer que lo que él esperaba del futuro se había

realizado ya una vez en Grecia. La misma visión de lo griego se forma en sus amigos filósofos, pero Hegel, más realista que Hölderlin, mantiene la idea de la Ilustración según la cual la libertad política de los estados griegos constituyó el fundamento de la humanidad superior que se desarrolló en ellos.

4. Así vivían los amigos con la conciencia del progreso del género humano, y todo el enriquecimiento que supone el criticismo filosófico y la Revolución francesa desemboca ahora en la labor teológica de Hegel. Para él la kantiana fe moral de la razón representa de modo definitivo la fundación científica de la moral y de la religión. Su espíritu práctico se plantea la cuestión: ¿Cómo es posible la transformación de la actual religiosidad cristiana en una "religión del pueblo" que sea la que encarne una cultura religioso-moral progresiva? Se ha conservado toda una serie de fragmentos que tratan de resolver esta cuestión, en parte manuscritos, en parte transmitidos por Rosenkranz. Algunos de estos fragmentos pertenecen sin duda a esta época, otros son más tardíos; como las correcciones que presentan nos indican que Hegel pretendía utilizarlos como material de una exposición más madura, nos ocuparemos de ellos al detalle cuando llegue la ocasión. Señalemos únicamente el nexo de las ideas que ya por entonces apuntaba en él en Tubinga. Ve la mediación posible entre la fe eclesiástica y la religión de la razón en una religión popular que alíe las convicciones religiosas del pueblo con todos los impulsos poderosos de la acción a los fines del ennoblecimiento de su espíritu; la oposición rígida entre la fe de la Iglesia y la fe de la razón, tal como la presentaba la Ilustración, quedaba superada en este concepto histórico-político. En el camino que recorre la humanidad desde la fe en los fetiches a la religión moral de la razón, esta religión popular representa la última etapa que prepara la fe racional, ya que las masas sólo lentamente o acaso nunca podrán elevarse hasta los sublimes principios morales de Kant. En esta concepción se manifiesta el pensamiento historicista del joven filósofo orientado por la continuidad.

El centro de semejante religión popular lo constituye para él el amor. Porque si la religión popular pretende hacer entrar en juego las buenas inclinaciones de los hombres, su sentimiento moral, como fuerzas éticas operantes de una manera general, tales fuerzas encuentran su centro en el amor, que es el principio fundamental del carácter empírico. Con hondura destaca Hegel cómo el amor tiene algo de análogo con la razón y constituye el tránsito de ésta a principio moral. Así como la razón, "como principio de leyes que valen universalmente, se reconoce a sí misma en todo ser racional", así también el amor vive en otros, es activo en ellos, se encuentra a sí mismo en ellos. De manera parecida Schiller en su *Rapsodia* había convertido al amor en el centro del mundo moral y en esto le había seguido Hölderlin. Y también Lessing había reconocido en el amor el principio de la religión de Cristo.

Pero si queremos que el amor produzca una moral que impregne al pueblo tendremos que ayudarnos de la educación, del ejemplo y de las instituciones de gobierno, y así habrá de convertirse en el alma del Estado. Hegel ha mantenido siempre este concepto de la religión como alma del Estado. Debe ser la fuerza de realización de lo moral en el todo político y restaurar por caminos modernos la ética civil de los griegos. Por esto,

semejante religión popular llenará la fantasía de grandes imágenes puras y será satisfecha de este modo y los sentimientos sublimes despejarán de los corazones aquellos afectos de falsa humildad mediante los cuales la moral eclesiástica ejerce su efecto corruptor. La religión popular insuflará al alma el entusiasmo imprescindible para la virtud grande y sublime.

En esta conexión se presenta ya entonces en él la visión del todo histórico que lleva desde la religión de Cristo, a través de la Iglesia corrompida, que abarca lo mismo la fe protestante que la católica, al nuevo evangelio que se avecina. El ideal sublime pregonado por Cristo era capaz de formar a unos cuantos hombres pero no podía bastar para su realización en una comunidad; en su lugar surge la falsa humildad, la fe fetichista que busca satisfacer a Dios por las obras exteriores, los espantajos de la Iglesia, sus medidas violentas en lo interno y en lo externo. Sólo cuando la religión privada de Cristo se transforme en una religión popular, podrá encarnar una moral sana.

Esta época del desarrollo de Hegel alcanza hasta su última residencia en Berna, hasta los comienzos del año 1795, en que comienza a sumirse de nuevo en Kant con el punto de vista de Fichte y las dos primeras obras de Schelling. Es natural que las épocas del desarrollo interior de los filósofos no coincidan con el cambio ocasional de sus residencias. Esto debe tenerlo presente el lector en el curso del presente relato. Pues si pasamos constantemente del desarrollo interior al externo no quiere esto decir que los periodos de ambos coincidan por completo.

De preceptor en Berna

¡Profesor particular! Ésta era la miseria necesaria de los futuros eclesiásticos y maestros. El poeta Lenz ha descrito plásticamente los peligros y dolores de esta alta servidumbre; el alma delicada de Hölderlin fue conturbada por esta prueba. La joven generación de entonces la sentía con mayor pesadumbre por lo mismo que recibió las impresiones de la Revolución. Hegel sirvió como profesor doméstico durante siete años, tres en Berna y cuatro en Fráncfort, hasta que la muerte de su padre le trae la libertad en la forma de una pequeña herencia. No conoció, al contrario de Schleiermacher y Herbart, el aspecto agradable y educativo que podía darse en tales circunstancias.

En el otoño de 1793 terminó su época de estudiante y pasó su examen de candidato a teología. Aceptó una plaza en la familia Steiger, que pertenecía a la aristocracia de Berna. Con un espíritu ecuánime y, a lo que parece, sin ninguna participación afectiva en la vida de la vieja y orgullosa familia que utilizaba sus servicios, estudió en este ambiente la faz hipocrática de la declinante oligarquía de Berna. Eran los últimos años antes de la caída de estos linajes nobles que sucumbieron también a las ideas revolucionarias. Su interés se extiende desde las intrigas electorales y los nepotismos de esta oligarquía hasta el régimen fiscal del cantón. Redactó por entonces una detallada exposición del régimen fiscal de Berna y escribió un trabajo acerca de los cambios del sistema militar en el tránsito de la forma monárquica a la forma republicana, y entre sus lecturas encontramos a Tucídides, a las grandes cabezas políticas de la Ilustración, Montesquieu, Hume y Gibbon, y las

obras históricas de Schiller.

Relación con el movimiento filosófico

Su trabajo más intenso prosigue en la dirección de los estudios teológicos de sus años de Tubinga. El gran tema que no le abandona es la vida y la doctrina de Jesús y la transformación de su religión en el dogma positivo. La obra de Kant sobre la religión, de 1793, nos ofrece la expresión más cabal y madura de la comprensión del cristianismo por la Ilustración. En 1794 Hegel se entrega de nuevo a Kant. Todavía no conoce a Reinhold y los "nuevos esfuerzos para penetrar en el hondo fondo". Su mirada se dirige exclusivamente a la aplicación de la nueva filosofía al mundo moral. Siente curiosidad únicamente por el trabajo de su amigo Schelling acerca de la "posibilidad de una forma de la filosofía", y recibió una gran impresión con su lectura, como nos lo prueba una carta del 16 de abril de 1795. Desde ese momento se inicia en él una revolución filosófica. Había leído hacía poco las cartas de Schiller "acerca de la educación estética" y las admiraba como una obra maestra. Mantenía correspondencia con Hölderlin, y el entusiasmo de éste por los grandes planes de Fichte se le comunicó a él. Estaba, pues, preparado para acoger la nueva orientación de la filosofía debida a Fichte, filosofía que conoció ahora por el trabajo de su amigo.

El trabajo de Schelling acerca de la "posibilidad de una forma de la filosofía" se apoya directamente en el otro trabajo de Fichte sobre el concepto de la teoría de la ciencia, de 1794; apareció en el mismo año. Partiendo de la conexión del conocimiento humano reclama que la ciencia se halle bajo la forma de la unidad; en ese caso su principio será la condición tanto de su contenido como la de su forma y él mismo, en absoluto, según el contenido y según la forma; y partiendo de este punto desarrolla la pequeña obra la doctrina de Fichte acerca del yo, que se "pone" a sí mismo, del no-yo y de la mediación entre los dos.

En una carta a Hegel del 4 de febrero de 1795 le explica Schelling el núcleo metafísico del tratadito y le anima a que realice su plan de fijar los límites de las consecuencias que de la ley moral se pueden sacar sobre el orden del mundo suprasensible. Él mismo había pensado una vez, para escarnio de Storr y los suyos, en derivar por este método toda la dogmática católica medieval. Y a la pregunta de Hegel de si no creía Schelling que la prueba moral bastaba a fundamentar un ser individual, personal, contesta éste recordando al "lector familiarizado con Lessing" una famosa sentencia de éste que se encuentra en Jacobi: "Ya no sirven para nosotros los conceptos ortodoxos acerca de Dios. Vamos más allá del ser personal". Le expone el espinocismo que él deriva del yo absoluto de Fichte, y Hegel, en su respuesta a Schelling del 16 de abril de 1795, encuentra aclaradas, mediante este repudio del método de Kant para fundar un mundo suprasensible, todas sus presunciones.

Todas estas sugestiones atizan en él la conciencia de la soberanía del espíritu. "Se disipa el halo en torno a las cabezas de los opresores y dioses de la tierra." La filosofía del yo absoluto, como desarrollo último del sistema kantiano, tal como tratan de

obtenerla Fichte y Schelling, va a provocar en Alemania una revolución espiritual. Se hallan presentes los principios, y es menester tan sólo elaborarlos de una manera general y aplicarlos al saber actual. El descenso de la fuerza peculiar del hombre al nivel de lo bueno le pareció a Hegel la doctrina común de la religión y la política, que hacían su juego bajo el mismo manto. Rousseau, Schiller y Fichte le inspiran la voluntad de trabajar por un nuevo orden de la sociedad que descanse en la conciencia de la dignidad, de la bondad y de la fuerza creadora de la humanidad.

Así se encuentra fortalecido con las nuevas opiniones en el camino emprendido en Tubinga y prosigue también los trabajos de entonces para sacudirse el yugo de la religión positiva. La transformación de su concepción filosófica del mundo queda en último plano, desconocida para él mismo en sus contornos y en su alcance. También en estos días de Berna domina el sentimiento de la liberación religiosa de la humanidad por medio del conocimiento de la religiosidad cristiana y de su historia. Ante los episodios de la vida de Hippel, a quien quería, y que parecen expresar poéticamente las ideas y los sentimientos de Kant, exclama: "Marcha hacia el sol, amigo, para que la salud del género humano madure pronto".

II. Tres obras acerca de la religión cristiana

1. *La vida de Jesús*

SU PRIMERA obra, una vida de Jesús, había de estar al servicio de este empeño práctico orientado en el sentido de la ilustración religiosa. El borrador ha sido escrito entre el 9 de mayo y el 24 de julio de 1795. Nace, por lo tanto, cuando el sistema de Kant comienza a adoptar en su espíritu una nueva forma. La fermentación en la cabeza del joven estudiante estaba atizada por aires de diversa procedencia. Los clásicos, la obra de la Ilustración, Lessing, la *Rapsodia* de Schiller, finalmente Kant, confluyen por entonces en él. Pero así como la filosofía trascendental operaba en él en la forma nueva que le imprimieron Fichte y Schelling en 1795, también la idea de un sistema racional de validez universal tenía que excluir todas las determinaciones empíricas, como el amor y la simpatía, en la moral. Y puesto a la obra de exponer la religión de Cristo como la fe moral de la razón, tuvo que atenerse al teísmo kantiano en una obra que debía actuar entre los cultos en favor de aquella idea, a pesar de que ya titubeaba dentro de sí mismo, pues por entonces escribió a Schelling que consideraba la idea de Dios como el yo absoluto, tal como se la había expuesto su amigo, propiedad exclusiva de una filosofía esotérica. Ambas cosas hay que tener en cuenta si se quiere comprender la posición original de las manifestaciones de Hegel en esta época con respecto a sus ideas de Tubinga por un lado y al contenido de sus cartas a Schelling por otro.

1. La tarea que se propone Hegel en su *Vida de Jesús* le viene ya señalada por Kant. En la obra de Kant sobre la filosofía de la religión se encuentra una sección: "La fe

eclesiástica tiene como su intérprete máximo la pura fe religiosa". Recomienda una interpretación de los Libros Sagrados en el sentido de una religión pura de la razón, apela a la transformación estoica de la fe en los dioses y a la que lleva a cabo Filón con el Antiguo Testamento, y justifica su método diciendo que la finalidad de ocuparse de estos libros consiste en "hacer hombres mejores". "Como el mejoramiento moral de los hombres constituye el fin propio de toda religión racional, éste será también el principio supremo de toda interpretación de la Escritura."

En estas frases de Kant encontramos las directrices para la exposición de Hegel. La *Vida de Jesús* tiene un fin práctico y sirve a la realización de su religión popular. La doctrina de Cristo se cambia en la fe moral de Kant, y el ejemplo de Cristo deberá comunicar calor y fuerza a esta fe racional.

El relato comienza con la acción de Juan Bautista. Pasa en seguida a Jesús. Ha contribuido más que Juan al mejoramiento de las corrompidas máximas de los hombres y al conocimiento de la auténtica moralidad y de la depurada adoración de Dios. Sus padres son María y José; en este punto el autor nos presenta la capa más profunda de la tradición y para nada toca descripciones posteriores. También hace caso omiso de las leyendas que rodean al nacimiento de Jesús. El bautismo de Cristo en el Jordán se convierte en un testimonio de sus grandes disposiciones. Lo más extraño de todo el relato es la breve noticia acerca de las tentaciones; resuenan en ellas las voces del *Fausto* goethiano. "En medio de su meditación, en medio de su soledad le viene la idea de si no valdrá la pena de tratar de llegar lo más lejos posible mediante el estudio de la naturaleza y la unión acaso con espíritus superiores, para cambiar materias innobles en materias preciosas, útiles para el hombre, o hacerse independiente de la naturaleza." Así interpreta Hegel las incitaciones de Satanás. Pero Jesús prefiere quedarse dentro de los límites del poder del hombre sobre la naturaleza. Otra vez le pasa por la imaginación lo que los hombres tienen por grande, el dominar sobre millones, el hacer que el mundo se ocupe de ellos, pero también rechazó esta tentación para seguir con pureza de corazón la ley eterna de la moral. Siguen las enseñanzas de Jesús. La lucha entre la fe eclesiástica, el culto ceremonioso de los fariseos y la religión racional de Cristo, he aquí el conflicto trágico de esta vida, un conflicto humano, no resuelto todavía en los tiempos de Hegel y que él abordaba también. "Si vosotros consideráis los estatutos eclesiásticos y los mandamientos positivos como la ley suprema que ha sido dada al hombre, entonces desconocéis la dignidad del hombre y su capacidad de sacar de sí mismo el concepto de la divinidad y el conocimiento de su voluntad." Con esta fórmula kantiana expresa Hegel la enseñanza de Cristo. En la parábola del hombre rico hace decir a Abraham: "Al hombre le ha sido dada la ley, su razón; ni del cielo ni de la tierra le puede venir otra enseñanza". Y define al Espíritu Santo como la "moral desarrollada" de los discípulos de Cristo. En éstos se encontrará, después de su marcha, a sus apóstoles. Se suprimen sencillamente los milagros. Así para Hegel la última visita a Jerusalén y la muerte de Jesús representan el acto final de un drama que se desarrolla entre la fe eclesiástica estatuida y la religión de la razón. Comparable a la tragedia *Antígona* con su conflicto entre los derechos eternos de la naturaleza que encarna Antígona y las leyes positivas.

También piensa a propósito de la muerte de Cristo en la muerte de Sócrates en el *Fedón*. La exposición termina con la muerte de Jesús y su entierro.

2. Esta *Vida de Jesús* de Hegel es afín por su punto de vista singular a la *Vida de Jesús* del teólogo Paulus, que apareció en 1828 como un resultado de los estudios críticos que comienzan con el siglo XIX. Sólo que Paulus ha enlazado esta interpretación por la fe moral con la de la fe erudita, procedimiento que Kant ha recomendado en otro lugar junto a la simple interpretación moral. Hegel en pocos años habría de recorrer en su desarrollo solitario el camino traspuesto por la teología desde la interpretación moral del racionalista Paulus hasta la explicación mítica de Strauss.

El contraste entre el solitario del Mar de Galilea, que escucha voces interiores y experimenta en la pureza de su corazón la fuerza de la visión divina, y el sometimiento farisaico a la legislación divina, como a una autoridad exterior e histórica, representa, sin duda, un aspecto importante en la actitud vital de Jesús. El discípulo de la crítica religiosa kantiana ha destacado con justeza este antagonismo que señalan las fuentes pero no ha tenido en cuenta los otros puntos en que Jesús se opuso a la religiosidad judía de entonces. En su estancia en Tubinga, Hegel reconoció la importancia del amor en el desarrollo moral, aunque ya en estos primeros esbozos se halla sometido al imperativo categórico del deber. Pero en la *Vida de Jesús* se expresa mucho más ásperamente en el sentido kantiano, por encima de toda motivación patética de la moral. "Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tiene esto? Éste es el sentimiento natural, que tampoco desconocen los malos. Pero nada habéis hecho todavía en el sentido del deber." ¿Cómo se explica este desenvolvimiento más riguroso del carácter racional de la moralidad? Probablemente se debe a la influencia ejercida sobre Hegel por el desarrollo de la joven escuela kantiana en Fichte y por los primeros escritos de Schelling. Tuvo lugar aquí una elaboración consecuente de la doctrina de Kant acerca de la conexión *a priori* en el espíritu humano. Bajo su influencia destaca siempre la facultad autónoma de la razón humana para darse a sí misma su ley; por esto la moral es para él, en el sentido más propio de Kant, supraempírica, fundada en el ser universal de la razón; y ahora coloca este punto de vista y su profunda y amarga oposición personal contra la religión estatutaria, contra sus dogmas y sus ritos, en la época del cristianismo primitivo. Lo entiende así por su propia actitud vital, por esa gran lucha entre la autoridad exterior y la autonomía en medio de la cual se halla. De manera resuelta y definitiva, como su carácter le señala, ha eludido en los Evangelios todo aquello que anuncia el amor como el principio verdadero de la moralidad interna de Jesús. En ninguna parte de esta *Vida de Jesús* resuena el pleno acorde del amor que escuchamos en el *Testamento de Juan*, de Lessing, o en la *Rapsodia*, de Schiller. Cuando Jesús pide una vez a Dios que el amor del bien una a los discípulos entre sí, con Dios y con él, cuando siente el espíritu de amor como la fuerza que opera en él y en los discípulos, Hegel pasa de largo. Es el primer caso en el que Hegel aplica su secreto para comprender con más hondura el pasado partiendo de lo que a él le rodea todavía como vida histórica presente. Este procedimiento constituirá una parte importante de su método histórico. Y en este caso primero le sirve de modelo la

profunda interpretación que Kant ha hecho del cristianismo en su obra sobre la religión. También, pues, en este punto el desarrollo del nuevo método histórico arranca de la Ilustración y de su hijo más preclaro.

2. *El esbozo acerca de la relación de la religión de la razón con la religión positiva*

1. Esta exposición de la vida y de la doctrina de Jesús se comprende mejor si se pone en relación con otro manuscrito acerca de la relación de la religión de la razón con la religión positiva. En su mayor parte estaba escrito antes del 2 de noviembre de 1795; el resto lleva fecha de 29 de abril de 1796. Por lo tanto, este escrito se halla muy cerca en el tiempo de la *Vida de Jesús*. En este ensayo, mostraba a la razón práctica como la religión de Jesús, y ahora Hegel plantea la cuestión: ¿qué es lo que pudo motivar en la doctrina y en la vida de Jesús que su religión se convirtiera en una fe positiva? Una religión moral de la razón se compone de verdades eternas. Ahora bien, ¿qué elemento de ella hizo posible su transformación en una religión histórica, por lo tanto, autoritaria?

Nos hallamos en la esfera de influencia de Lessing y de Kant. Lessing distingue entre la religión eterna y la histórica. La religión natural abarca las determinaciones universales de las cosas divinas y de la vida humana perfecta; pero así como del derecho natural surgió un derecho positivo, también de la religión racional debió surgir una religión positiva que encuentra su consagración en el prestigio de su fundador. El principio capital de Lessing dice: las verdades eternas no pueden ser testimoniadas por las tradiciones históricas. Ésta es también la idea de Kant, sólo que funda la fe en las cosas divinas sobre nuestra ley moral. La fe religiosa pura reconoce la voluntad divina en la ley moral que habla en nosotros, pero de la imperfección de la naturaleza humana nace la creencia en estatutos particulares de la vida religiosa corroborados con autoridad exterior por la revelación y los milagros. Y también Kant resuelve como Lessing que la fe religiosa pura no puede ser fundada sobre las tradiciones históricas indemostrables. El sentir de Hegel está de acuerdo con esta gran tradición. "Las verdades eternas, si han de ser necesarias y universalmente valederas, tienen que fundarse por su naturaleza únicamente en la esencia de la razón y no en las manifestaciones del mundo sensible exterior, que son accidentales para ella."

A esta convicción se ha mantenido fiel, en el fondo, a lo largo de su vida. "La verdadera fe no tiene un contenido finito, contingente." "Lo espiritual no puede ser legitimado exteriormente." Concuerda con estas manifestaciones posteriores el hecho de que jamás ha reconocido a los milagros valor corroborador de las eternas verdades religiosas. "Es totalmente indiferente que en las bodas de Caná los invitados recibieran más o menos vino, y también es absolutamente accidental si alguien sanó su mano reseca; porque hay millones de hombres tullidos que viven sin que nadie los sane." "La corroboración por los milagros es una esfera que no nos atañe." Y si en su escrito juvenil la revelación no es para él una comunicación desde fuera o desde arriba sino el lenguaje de la razón en la ley moral, en sus lecciones berlinesas nos dirá todavía que el discurso de Dios en la revelación no tiene lugar como algo sobrehumano, que se produciría en

forma de una revelación exterior, sino que se produce en un hombre, como algo humano. Lo que Lessing y Kant derrocaron no ha sido restaurado tampoco por Hegel.

Así la cuestión acerca del nacimiento de la religión positiva se convierte en él en el problema histórico de saber dónde se hallaba en la religión de Jesús el germen que explicaría su transformación en un sistema positivo, eclesiástico, autoritario.

2. En una introducción Hegel se niega a hacer preceder la respuesta a esta pregunta de ninguna profesión de fe y no requiere más supuesto que el que afirma que el fin y la esencia de la verdadera religión radican en la moral y que todas las demás determinaciones contenidas en ella habrán de estimarse por esta finalidad. Comienza con una caracterización del judaísmo declinante como base para comprender la acción de Cristo, que trató de "levantar la religión y la virtud al plano de la moralidad". Una vez más nos presenta Hegel la vida de Jesús con sobrios trazos. Sin embargo, en la persona y en la doctrina de Jesús tiene que esconderse el germen que explique el nacimiento, primero, de una secta y, luego, de una fe positiva. Habrá, por lo tanto, que ahondar en la forma original de la religión de Jesús y en el espíritu de la época para encontrar la base que se busca.

El germen de la fe cristiana positiva se halla en la misma religión de Jesús. La fundación de la fe sobre la conciencia moral no fue llevada a cabo por él de manera consecuente. "Era un judío: el principio de su fe y de su evangelio era la voluntad revelada de Dios, tal como se la habían transmitido las tradiciones de los judíos, pero al mismo tiempo llevaba el sentimiento vivo de su propio corazón acerca del deber y de lo bueno. En el cumplimiento de esta ley moral encuentra la condición principal para agradar a Dios." Esta semilla de corrupción de la religión de Jesús fue preparada por el espíritu del pueblo judío; los judíos creían que habían recibido de Dios sus leyes tanto políticas como religiosas y estaban orgullosos de ello; si Jesús quería actuar sobre ellos tenía que apelar también a una corroboración divina. Por esto todo el Nuevo Testamento está atravesado por la afirmación de que la doctrina de Jesús es la voluntad de Dios, la voluntad de su Padre, y que cree en el Padre quien sigue a Jesús. En este punto Hegel no decide si Jesús tuvo conciencia de su unión con Dios o si consideró la ley moral en su pecho como la revelación inmediata de la divinidad. En todo caso, su concepción se encuentra dentro de la hipótesis racionalista de la influencia del medio en Jesús y de adaptación de éste al mismo.

La idea del Mesías favoreció la fe en la persona. Jesús encontró audiencia porque fue considerado como el Mesías. No ha contradicho directamente una presunción que tanto favoreció su aceptación por los judíos, únicamente intentó derivar las expectativas de sus discípulos en el Mesías hacia el aspecto moral y colocar la época de su advenimiento más allá de su muerte. A la fe en el Mesías se añade el otro factor de la peculiaridad de la personalidad de Jesús. Su pasión y muerte se grabó profundamente en la imaginación de sus discípulos; su vida les fue tan importante como su doctrina; él mismo, para defenderse, se vio obligado a hablar de su persona. Y los milagros que se le atribuyeron actuaron también en el mismo sentido de la exaltación de la persona de Jesús. "Sea

cualquiera la posición que se adopte habrá de reconocerse que estos hechos de Jesús fueron milagros para sus discípulos y amigos." "El camino desde la historia de los milagros a la fe en una persona, de ésta, si las cosas van bien, a la moralidad" fue "la calzada impuesta por los símbolos". Como si verdades eternas pudieran ser demostradas nunca por manifestaciones contingentes.

Otro motivo que condujo de la religión de Jesús a la fe positiva, a la autoridad, al culto eclesiástico y a las ceremonias lo encontramos en la disposición de sus discípulos. Hombres de cortos alcances, encuentran en Jesús una ampliación de su horizonte pero no fueron capaces de superar todas las ideas y prejuicios judíos. No habían conquistado por sí mismos la verdad y la libertad; su convicción se fundaba en su adhesión a la persona de Jesús, y sus capacidades lo mismo que sus deseos se limitan a una tradición fiel. Hegel tiene presente de continuo el paralelo entre Sócrates y Jesús, y así compara también a los discípulos de Sócrates con los de Jesús. En los primeros, Atenas desarrolló la libertad, y la educación ciudadana el espíritu de independencia; amaban a su maestro en razón de la verdad y no a la verdad en razón de su apego a Sócrates. La actitud bien contraria de los discípulos de Jesús da origen a la tradición exterior y, con ella, a la posición excepcional de los discípulos y de sus sucesores. Así, a la muerte de Jesús se constituye una secta con doctrinas y costumbres especiales y, a medida que se amplía, se va convirtiendo en Estado. Son notables dos observaciones de Hegel. A propósito del número doce de los Apóstoles, como algo positivo, dice: "en una religión de la virtud los números nada tienen que decir". Y rechaza de tal modo la tradicional vinculación de los discípulos a la fe y el bautismo después de la resurrección que se puede dudar de si ha considerado como histórico este importante pasaje.

La marcha hacia la religión positiva fue promovida por la expansión de la comunidad. La comunidad de bienes fue posible en una secta pequeña mientras que luego tenemos las contribuciones a los sacerdotes y a los monasterios; "la igualdad de los hermanos ante Dios fue considerada como una igualdad en el cielo para el cielo, y sensatamente se añade hoy que es así ante los ojos del cielo y ya en la vida terrenal no se toma más cuenta de ello". De la última cena, celebración de amigos, se hizo un deber religioso y una acción misteriosa. Surgió el afán de expansión, el proselitismo y la intolerancia, porque la religión positiva no puede fundar sus principios, como la virtud, en la necesidad interna. Y como no puede sofocar el sentimiento de impotencia y de imposición, surge el odio y la envidia de las sectas. Este cuadro de la religión positiva eclesiástica le hace recordar a Hegel la conversación del fraile con Nathan, y exclama entusiasmado: "¡Benditos vosotros, porque la pureza del corazón os fue lo esencial de la fe!"

Pero el desarrollo continúa y la comunidad de fe se convierte èn una sociedad organizada, en un Estado contractual. Así se origina el contrasentido de que el individuo se somete a la voluntad general, no cuando se trata de la persona y de la propiedad, sino de la fe. Y cuando, finalmente, de la constitución libre nace una oligarquía sacerdotal, queda liquidado el último vestigio de voluntad y opinión propias, y con el deber de obediencia se compromete uno a considerar como verdadero lo que manda el regente. La Iglesia se convierte en Estado y crea un derecho eclesiástico. El Estado mismo renuncia a

un derecho tras otro, sobre todo al de la educación. Así "hace traición a los derechos de los hijos al libre desarrollo de sus facultades". La razón es sofocada y la fantasía se llena de imágenes espantosas. Se destruye la libertad del desarrollo de las almas infantiles; "porque sólo en la juventud es posible imprimir la fe en los ámbitos del alma, inundando los canales de los conceptos y capacidades del hombre, del afán y de la voluntad humanos". Por eso se indigna tanto el patriarca en *Nathan* cuando se entera de que Rechas recibe una educación arreligiosa.

En una Iglesia semejante la moral tiene que degenerar porque la religión no se funda sobre hechos de nuestro espíritu que puedan desarrollarse en nuestra conciencia. Se comienza con un conocimiento histórico y se construye sobre él un sistema de principios y sentimientos cuyo criterio es el ser gratos a Dios. Quien no es educado en este sistema "se encuentra aquí en un mundo hechizado"; no se halla en paridad alguna con estos cristianos y antes encontrará a la naturaleza en los cuentos de hadas del Oriente y en nuestros libros de caballerías, y una física y una psicología fundadas sobre ellos estarían más cerca de la naturaleza que una moral extraída de estos cristianos degenerados. En este lugar Hegel destaca que esta moral antinatural del ascetismo y de la propia defraudación está siendo destruida en su tiempo por el desarrollo del sentido moral y el conocimiento de la naturaleza del alma tal como lo propagan, entre otras, las novelas de Marivaux. "El poder insobornable del yo", que siente su libertad, se manifiesta en las sectas; pero también en ellas la convicción se convierte pronto en ley y formalismo; pronto se convierten en iglesias; nuevas sectas nacen en éstas "y así continuará mientras el Estado no conozca la extensión de sus derechos"; porque en la fe positiva y en el sistema de una Iglesia habrá siempre la falla fundamental de desconocer el derecho de la razón y convertir el desprecio del hombre en base de una fe autoritaria. Y de aquí nace constantemente una moral eclesiástica que se le viene encima al hombre como una ley exterior.

Pero es violar el derecho de la razón que el hombre se someta a una ley extraña. "Todo el poder de la Iglesia es contra el derecho; ningún hombre puede renunciar al derecho de darse a sí mismo su ley, de exigirse cuentas a sí mismo, porque con esta enajenación cesa de ser hombre." Pasarán siglos hasta que el espíritu europeo reconozca esto. La enajenación del hombre a un poder extraño nació de una fantasía calenturienta, salvaje, de los tiempos bárbaros o de las últimas clases del pueblo.

En este punto se interrumpe el manuscrito. El propósito de Hegel, sin duda, era exponer a continuación la transformación de la religión positiva en fe racional.

3. *La religión del pueblo*

Tres fueron los problemas que Hegel vio trabados en Tubinga y que tratará uno después de otro desde su nuevo punto de vista: vida y doctrina de Jesús, como representación de la lucha entre la fe moral y la legalidad judía; falso desarrollo de esta fe en el sentido de la religión positiva, del poder eclesiástico y del culto ceremonial; finalmente, sobre la base del conocimiento filosófico, de la fe moral, la tarea de crear una religión del pueblo con

los medios del cristianismo. Ese último y más difícil de sus problemas es el tema de unos apuntes que, por lo menos en parte, ofrecen una conexión visible; y las indicaciones del cuaderno nos dan a entender que habrían de añadirse al escrito acerca de la religión positiva. Y aquí encontrarían también su lugar trabajos de años anteriores. Hegel no ha llevado a término su plan pero los fragmentos nos indican cuán vasto era. Como veremos, ha tratado de preparar su doctrina acerca de la religión popular mediante una exposición del proceso en que se ha derrumbado el mundo imaginativo de la auténtica religión popular.

Un cambio apenas perceptible en el tono de la voz diferencia estas hojas de las anteriores. Hegel continúa firme en el terreno de Kant y de su fe moral. Pero la obra de Kant sobre religión no representa sólo la culminación del racionalismo de Lessing y Semler, pues ofrece también un aspecto cara al porvenir. La conexión de los dogmas del cristianismo es concebida como la representación visible del proceso interior en el que nuestra naturaleza sensible lucha con nuestra facultad moral. Aquí se nos ofrece la relación de la fe positiva con la racional pero, al mismo tiempo, la conexión interna que existe entre la vida religiosa y su proyección mítica por medio de la fantasía.

Poco a poco Hegel comienza a ver con creciente claridad esta relación interna. Cuando la haya comprendido en toda su significación habrá de repensar lo que ha escrito acerca de la relación de la religión racional con la positividad. Se halla al principio de este camino. Y en este momento se nota la influencia de Herder. Lo cita, resuenan en él casi hasta sus palabras, como antes las de Lessing.

1. ¡Qué bellamente describe Hegel, al estilo de Herder, el espíritu infantil de los pueblos y las formas de la religiosidad en esta etapa! Más tiempo que el régimen político patriarcal ha durado la etapa religiosa que le corresponde. “En la religión este sentido infantil ve a Dios como un señor poderoso, con sus pasiones, con sus caprichos, no siempre en buenos términos con la justicia, y al que se puede ablandar con halagos.” La fantasía lo cree sentir más cerca aquí o allá; se halla en los hombres buenos, venerables, lo mismo que en las manifestaciones poderosas de la naturaleza. Este sentido infantil ha dado origen a las instituciones y prácticas religiosas. Es posible que la razón las encuentre risibles o despreciables pero para la fantasía que anida en ese sentido parecían sublimes y conmovedoras. Hegel describe después cómo el “espíritu que alentaba originalmente en estas instituciones” —una expresión de Herder— se desvanece; cómo se separan los estamentos, cómo la comunidad que se presentaba unánime ante los altares de sus dioses, se convierte en una muchedumbre a la que sus caudillos le sonsacan sentimientos santos. Con un profundo sentimiento histórico comprende en este lugar la mezcla rara entre el engaño sacerdotal juglaresco y la necesidad de dar satisfacción a los sentidos y a la fantasía aun en la etapa de la razón progresiva y de alegrar el deber mediante la belleza. Y su principio cardinal es que la religión popular se mantiene viva mientras las imágenes nacidas de lo hondo de la fantasía popular mantienen su relación con el ánimo; en lugar de “vaciar cada siete días en los oídos frases y metáforas que hace unos miles de años eran comprensibles y pertinentes en Siria”.

2. En otros apuntes se describe con más detalle la destrucción de la fantasía religiosa producida en los pueblos modernos por la importación del mundo de imágenes del cristianismo, mundo oriental y extraño, y por la expulsión de nuestros héroes y dioses autóctonos. Nunca los alemanes fueron una nación; ni siquiera el acontecimiento de la Reforma, vivo todavía en el pueblo, ha producido ninguna fiesta religiosa de fuerza popular. No cuentan los alemanes con ningún fundador del Estado nacional que pudiera ser celebrado con fiestas públicas. Ningún mundo religioso o político de la fantasía ha crecido en suelo alemán. "El cristianismo ha despoblado el Walhala, ha extirpado la fantasía del pueblo como superstición y ha traído una fe cuyo clima, cultura y legislación nos son extraños y cuya historia ninguna relación guarda con nosotros." Sólo entre el pueblo bajo un resto de fantasía auténtica se disfraza aún de superstición. Los escritores y artistas alemanes trabajan con materias que son extrañas al pueblo, mientras que en Inglaterra Shakespeare por lo menos ha colocado delante de su pueblo las figuras de su pasado. El material cristiano nos es incómodo por el corte catequístico y por la rigidez que le inhiere. Hegel sigue las huellas de Herder. Y a tono con el espíritu de los fragmentos de Herder nos muestra cómo no podía ganar consistencia alguna la renovación de la mitología y de la epopeya de griegos y germanos.

Entre las influencias que han estropeado la fantasía germánica destaca, con más acrimonia que Herder, la del Antiguo Testamento y la de la historia judía. Se podrían cambiar las palabras de Klopstock y decir: "¿Es acaso Judea la patria de los teutones?" Esta historia judía nunca puede ser una actualidad viva para nuestra fantasía religiosa; no se adhiere, como la religión griega, a lugares visibles, sagrados; "lo que en nuestros Libros Sagrados es historia es tan extraño a nuestras costumbres, a nuestra complexión, a nuestra cultura, a nuestras fuerzas corporales y anímicas, que apenas si existe un punto donde coincidamos, fuera de algunos extremos de mera naturaleza humana en general". Lo moral tenemos que mecharlo nosotros. La edificación que con ella se enlaza reclama sobre todo un celo mal entendido por la gloria de Dios, un engreimiento piadoso y unas ansias de dormir en la entrega a Dios.

En esta conexión plantea la cuestión: ¿Cómo se explica esa "sorprendente revolución" en la que el cristianismo consiguió la victoria sobre la religión de los pueblos antiguos? Este problema no había sido resuelto por la historiografía racionalista y aquí brota una de las fuentes vivas de la intuición histórica de Hegel, que luego concurren en la ancha corriente de su fenomenología y de su filosofía del espíritu. La madura belleza de este fragmento nos haría sospechar, a pesar de la paginación del manuscrito, en una fecha posterior si no fuera porque su tono y estilo, lo mismo que otros apuntes que forman parte de este fragmento y que pertenecen, sin duda, a esta época, nos indican lo contrario.

En el famoso capítulo XV de su *Historia de la decadencia del Imperio romano*, Gibbon ha intentado resolver esta cuestión pragmáticamente enumerando las diversas fuerzas psicológicas que actuaron entonces. Hegel trata de comprender el cambio que tuvo lugar en el estado espiritual de la época y que hizo posible la expansión del cristianismo. Éste es el método propio de él, que desenvuelve el de la historia pragmática.

Siempre abarca el conjunto de la cultura y pasa en la explicación de las circunstancias de la organización política externa a los estados espirituales internos. De la trama de la vida antigua se fue desprendiendo, hasta desaparecer, la fe en los dioses, que estaba tan arraigada; esto quiere decir que esa trama había perdido su firmeza: el desplazamiento de la fe grecorromana en los dioses por el cristianismo ha debido de estar condicionado por una "revolución callada, secreta, en el espíritu de la época", "tan difícil de expresar en palabras como de comprender con ellas".

Y ahora viene la explicación. ¿Dónde se hallaban las causas de esta revolución del espíritu antiguo? "La religión griega y la romana eran religiones de pueblos libres y, con la pérdida de la libertad, tenía que evaporarse también el sentido y la fuerza de las mismas." "¿Para qué les sirven a los pescadores las redes si se ha secado el caudal?" El hombre antiguo libre obedecía a leyes que se había dado a sí mismo. La idea de su patria, de su Estado era lo más alto por lo cual se afanaba. "Ante esta idea desaparecía su individualidad, no podía ocurrírsele mendigar para su persona perduración o vida eterna." "Catón se interesó por el *Fedón* de Platón cuando se había destrozado lo que era para él el orden supremo de las cosas, su mundo, su república; entonces se refugió en un orden todavía más alto." A sus dioses de la naturaleza, que dominaban por su poder, el griego no podía oponerles, cuando entraba en colisión con ellos, más que a sí mismo, a su libertad; no conocía ningún mandamiento divino y si califica de divina a su ley moral, ella le rige invisible, del mismo modo que Antígona obra según la voluntad de los dioses. En este pasaje tropezamos con la mirada penetrante de Hegel respecto a la época clásica del hombre griego. Como libre que vive entre libres, a nadie reconoce este hombre griego el derecho para mejorarlo o cambiarlo; no existe ningún patrón positivo para su moral. Se reconocía el derecho de cada cual a tener su voluntad, fuera buena o mala. Los buenos reconocían el deber de serlo pero honraban también la libertad de los demás a no querer serlo. No existía ninguna moralidad abstracta: ni autónoma ni autoritaria. Tropezamos por primera vez con la distinción entre la moral,[1] que se realiza en el Estado, y la moralidad abstracta, como peldaño más bajo de aquélla.

Se quebranta esta actitud del hombre antiguo cuando guerras afortunadas, las riquezas y el bienestar dan origen a una aristocracia a la que el pueblo, primero voluntariamente y después por violencia, entrega el gobierno. Con esto "desaparece del alma de los ciudadanos la idea del Estado como un producto de su actividad" y, a la vez, la capacidad de poder sacrificarse el individuo por la patria, capacidad que Montesquieu, con el nombre de virtud, convierte en el principio de la República.

El camino estaba libre para el desarrollo del cristianismo. El individuo se había convertido en centro de sí mismo. Los derechos del ciudadano se limitaron a la seguridad de la propiedad. Para estos hombres, en los que la vida se redujo a sus fines privados, la muerte tenía que ser algo espantoso. Para los republicanos el Estado había constituido su alma y ésta era inmortal, pero, una vez que se rompió esta relación con la eternidad, ya no encontraron refugio en sus dioses; eran éstos seres singulares, incompletos, que no podían satisfacer las exigencias de una idea y con los que, sin embargo, el hombre antiguo se había dado por satisfecho porque llevaba lo eterno, lo autónomo, en su propio

pecho. Y éste es el supuesto de la interna dialéctica de la religiosidad que Hegel desenvuelve ahora: “La razón no podía cejar hasta encontrar en alguna parte lo absoluto, lo autónomo, lo magnífico”. Habituados a obedecer a voluntades extrañas, estos hombres de la Antigüedad decadente estaban bien preparados para someterse a un poder divino extranjero. En estas circunstancias aparece el cristianismo. O era adecuado a las necesidades de la época —“pues esta religión había nacido en un pueblo con pareja decadencia y con un vacío e indigencia parecidos, si bien de otro género”— o los hombres podían formar con él lo que ellos necesitaban.

Hegel desarrolla ahora los rasgos fundamentales de la nueva religiosidad cristiana; con un sentido histórico por su grandeza que supera en mucho al de Voltaire, Hume y Gibbon, pero también con una conciencia implacable de la relatividad de toda manifestación histórica, conciencia que constituye el otro aspecto de esta nueva concepción histórica del mundo. Correspondiendo a la etapa de su pensamiento separa la religión de Jesús de su corrupción. Era el “altar en el que la enervada generación encontró autonomía y moralidad”, pero, por las condiciones de la época, tuvo que surgir de ella la religión positiva. Caracteriza a ésta con tres rasgos fundamentales.

En primer lugar, ya no se quiere la realización del ideal sino sólo se lo desea. Y esta esperanza se va desplazando cada vez más al final de los tiempos. Con una aspereza casi cruel nos habla de la perezosa esperanza mesiánica que nació entre los judíos en la época de su decadencia política, que se adornó luego de toda la fantasía oriental y a la que se prendió este deseo vacío.

El segundo rasgo de la religión cristiana positiva es la doctrina de la maldad de la naturaleza humana “tal como surge en el seno de esta humanidad corrompida que tenía que despreciarse a sí misma desde el lado moral”. Hasta la misma posibilidad de una fuerza para creer se convirtió en pecado y el bien se presentó como la obra de un ser que está fuera de nosotros.

El último rasgo consiste en que desaparece y se olvida en el ideal de perfección, es decir, en la representación de Dios, lo moral. Se aplican al objeto infinito ideas del mundo sensible tales como nacer, crear, engendrar y se transplantan conceptos numéricos como el de trinidad y conceptos reflexivos como el de diversidad. El divino fin último del mundo se limita a la expansión de la religión cristiana, en último término, a los fines pasionales de los sacerdotes. De la desdicha de los tiempos nace la huida a los cielos. La pérdida de la libertad obligaba a salvar lo absoluto de la vida en la divinidad. Así, con la decadencia de este mundo fue creciendo la objetivación de la divinidad y su representación en fórmulas. Por este Dios se mató, se robó y se engañó. Y el interés por el Estado se limitó a la esperanza egoísta de la conservación de la existencia, de la propiedad y del goce. Cuando se aproximan los bárbaros, san Ambrosio y el pueblo piadoso rezan en vez de luchar en las murallas.

Encontramos aquí los trazos principales de aquella famosa descripción de la “conciencia desdichada” que Hegel presenta en la *Fenomenología del espíritu* como una etapa determinada del desarrollo humano: la enajenación del espíritu, que hace cesión de lo perenne en él a una divinidad ultramundana y retiene para sí la limitación, la

individualidad, la contingencia; la desdicha de esta escisión de la conciencia, la sensibilización del más allá, al que somete y sacrifica ascéticamente la existencia individual inactiva y sin goces. Pero la dialéctica interna en cuya virtud surge la conciencia desdichada se coloca aquí en conexión histórica con la liquidación de la moral antigua. Se revela en este punto la mirada histórica de Hegel. El lector de ésta y de otras exposiciones parecidas habrá de convencerse de que en el joven Hegel había disposiciones de gran historiador, y eso antes que emprendiera la exposición de la conexión en relaciones conceptuales.

También sorprende otra indicación, que nos lleva a las otras etapas, tales como las desarrollará más tarde la *Fenomenología del espíritu*. En ellas la fe en un individuo, que es lo que constituye al cristianismo positivo, se transforma en algo superior. Lo que hizo significante a Jesús como persona se manifiesta ahora "como idea en su belleza". Lo que el hombre colocó en el individuo Jesús lo reconoce ahora con alegría como obra propia. Así la mirada penetra en el porvenir. "El sistema de la religión, que adoptó siempre el color de la época y de los regímenes positivos, y cuya suprema virtud era la humanidad, recibirá ahora dignidad propia, verdadera, autónoma."

3. Y viene ahora la tarea de fundar sobre la fe racional la nueva religión del pueblo. En este lugar vamos a resumir todo lo que conservamos de los trabajos de Hegel acerca de este tema; los diversos apuntes muestran ciertas divergencias por lo mismo que proceden de distintas épocas. Algunos son muy poco maduros y deben pertenecer a los trabajos primeros. Se nota su dependencia de los escritores de la Ilustración Spalding, Mendelssohn, Lessing y de la prosa juguetona de Wieland. Al estilo de la juventud propende Hegel a la imagen, cuya traza hasta los últimos contornos es el efecto cómico de su fuerte sentido realista, siendo así que más tarde su lenguaje sabrá obtener, con estas condiciones, efectos poderosos. Sus ideas se harán más firmes y su estilo más sencillo. Pero todos estos fragmentos se hallan ensartados en unas cuantas ideas fundamentales.

"El fin supremo del hombre es la moral", y "entre sus disposiciones para fomentar la moral es una de las más excelentes la religiosa". Así como la religión encuentra su núcleo en las ideas de Dios y de inmortalidad pero éstas serían ideas muertas si no fueran fruto de la necesidad práctica y no encontraran su meta en la moral, así también se trata de fortalecer lo más posible las representaciones religiosas y el culto, pero de someterlos al mismo tiempo al fin moral y de mantenerlos adecuados a las necesidades del pensamiento desarrollado. Partiendo de esta idea desenvuelve Hegel sus exigencias concernientes a las representaciones y al culto de la religión popular.

No debe contener lo que la razón humana universal no reconoce. Toda proposición que traspase estos límites será atacada, tarde o temprano, por alguna razón. Señala a Spinoza, Shaftesbury, Rousseau y Kant como pensadores que "desarrollaron con pureza la idea de la moralidad en su propio corazón y vieron en este corazón, como en un espejo, la hermosura de esta idea y fueron arrebatados por ella"; pero cuanto más alta su veneración por la moralidad, tal como está contenida en la doctrina de Cristo, tanto más

innecesarios les parecían los dogmas. Cuando se señala como fin de la moralidad humana el agradar a Dios esto deberá significar el enfrentarse con él como ideal de santidad. Hasta la misma fundamentación de la inmortalidad por la necesidad práctica de la razón, que constituye una parte esencial de esta religión popular, habrá de ser tratada con cautela para "arraigarla en la fe del pueblo". Porque la esperanza de premios y castigos en otro mundo fácilmente puede degenerar en imágenes fantásticas y enervar así los resortes morales.

La valoración de la vida de Jesús tiene la mayor importancia práctica. En sí mismo, el sacrificio de su vida por Sócrates es tan digno de admiración como el de Cristo "pero la fantasía no se fija en el razonamiento de la fría inteligencia"; precisamente la unión de los rasgos humanos individuales con un ideal moral y de este ideal con el resplandor de lo sobrehumano "corresponde a nuestra inclinación por los ideales que son más que humanos". Pero si se concentra la imitación de Cristo en la de sus padecimientos, surge esa virtud ficticia que nos ha sido inculcada. En este punto coinciden el tratamiento de Cristo por Hegel en su religión popular y por Schleiermacher en su doctrina de la fe; ambos están influidos por Kant. La fe en Cristo es para Hegel, en esta época, la fe en un ideal personificado; la educación del pueblo en la percepción de la idea moral se halla en íntima relación con esta fe. Está, pues, muy lejos todavía de considerar como esencia del cristianismo la "objetivación" —en el sentido de hacerse "objeto"— de la manifestación del espíritu absoluto en el espíritu humano por medio de la "representación" de la humanidad de Dios.

Trata de examinar la utilidad de las representaciones cristianas para una religión popular. Somete especialmente a una ruda crítica la doctrina de la "reconciliación". Muchas veces ha puesto en parangón el sacrificio alegre de la vida por la patria de la gran época antigua con la muerte de Cristo: no se trata de un hecho incomparable de la historia, que nos cuenta de la muerte de muchos héroes. Observamos de nuevo la fuerte oposición de Hegel con el mundo sentimental cristiano. Cuantas veces toma conciencia del sentido profundo de su religión popular, que va más allá del aumento de la religiosidad subjetiva, otras tantas se aparta del cristianismo y la idea de lo griego se alza ante su alma. La "acción principal" de la religión del pueblo consiste en la "elevación y ennoblecimiento del espíritu de una nación, de suerte que se despierte el sentimiento, tan frecuentemente aletargado, de su dignidad, para que el pueblo no lo rechace ni lo deje apartar de sí". Para esto es menester en primer lugar una relación natural con las fuerzas que se ciernen sobre nosotros, como la encontramos entre los griegos. Con la doctrina cristiana de la Providencia, que mide los destinos según el patrón de la confianza en Dios fundada en la fe auténtica, el hombre se presenta en una situación intolerable. Tienen que nacer dentro del cristianismo la poquedad de ánimo, las esperanzas fallidas, la duda misma en ese orden, que no hacen sino aumentar el predominio de la doctrina sobre el sentimiento sencillo. El griego con la "conciencia de la férrea necesidad" aprende a aguantar sin rechistar este destino ineludible. "La desdicha era para él desdicha, el dolor, dolor —lo ocurrido y no posible de cambiar, cuyas intenciones no cabía indagar, pues su *Tyche* era ciega—, pero se sometieron también a esta necesidad voluntariamente con

toda la resignación posible." Este pensamiento tuvo la mayor importancia en el grupo de ideas del periodo siguiente; pero en la época que nos ocupa acaso le es más importante la cuestión de la organización de la vida religiosa. Su intimidad no debe de enfrentarse abstractamente con las costumbres, las fiestas, la vida política de una nación; la vida del pueblo no debe de estar escindida por esa oposición entre la alegría de sus manifestaciones seculares y la sequedad de una santidad apartada de la vida que impide el libre goce de la fuerza consciente de sí misma; siempre tiene presente Hegel la conexión viva de la intimidad religiosa con todas las manifestaciones de la vida nacional, con los ordenamientos del Estado, como ocurría en Grecia. Por eso pide también en lo que se refiere a los usos, fiestas y ceremonias la unión con las ideas y sentimientos del pueblo. "Tales prácticas esenciales de la religión no deben estar propiamente más cerca de ésta que del espíritu del pueblo, y deben de brotar de éste, pues de lo contrario su práctica será fría, sin fuerza, sin vida." "Si las alegrías, si los goces de los hombres tienen que avergonzarse ante la religión, si el que se regocija en una fiesta pública debe arrastrarse en el templo, entonces es que la forma de la religión tiene un aspecto sombrío." En las fiestas religiosas, en los juegos religiosos tiene que manifestarse la dicha del pueblo, más que nada la unidad de todo su ser. A este respecto Hegel tiene expresiones poco simpáticas por lo que toca a la comunión, que propiamente tenía que ser un goce de la comunidad y que ahora sólo se puede tomar con repugnancia. Cree que en su época no queda como "medio puro para elevar el sentimiento sagrado, y que se preste a menos abusos, más que la música sagrada y el canto de todo un pueblo".

III. Orientación hacia el panteísmo

1. Mientras Hegel vive enfrascado en estos trabajos sobre el cristianismo, el movimiento filosófico avanza desde el idealismo de la libertad de Kant y Fichte al idealismo objetivo de Schelling, sistema que concibe el universo como la acción natural de la fuerza divina. Merced a Kant y al cristianismo, Hegel se detuvo en el idealismo de la libertad más largo tiempo que Schelling. Cuando ahora, bajo la influencia de su amigo, el nuevo movimiento le atrae, penetra en él como el más fuerte. Había vivido en sí mismo la Ilustración para superarla, pero también se había incorporado lo perenne de ella; y esto le dio a él —como a todas aquellas mentes de su generación que afirmaron la ciencia frente al romanticismo, como Guillermo de Humboldt, Niebuhr, Schleiermacher, Herbart y los grandes investigadores de la naturaleza— seguridad espiritual y firmeza mientras Schelling y Federico Schlegel se perdieron en la mística.

En los días en que Hegel escribía las últimas líneas de su esbozo de la *Vida de Jesús* recibió una carta de Schelling; al mismo tiempo le enviaba éste su segundo trabajo filosófico, que trataba del yo como principio de la filosofía. La carta de Tubinga indica una fuerte depresión, aumentada por la enfermedad y la soledad. La acción de Fichte se había interrumpido, los adversarios de la nueva filosofía triunfaban, Schelling mismo sentía, después de una época de apasionada producción, cansancio y desconfianza en las propias fuerzas. Por eso agradecía el calor con que Hegel se adhería a él.

Luego que Hegel estudió a Fichte y leyó la nueva obra del amigo, manifestó (30 de agosto de 1795) su asentimiento. Pretendió escribir una vez acerca de lo que quiere decir "aproximarse a Dios"; quería colocar este proceso interno en lugar del método kantiano que concluye partiendo de postulados: "Lo que ante mí se me presentaba como oscuro y poco desarrollado, tu obra me lo ha aclarado en la forma mejor y más satisfactoria". Consuela al amigo con nobles y profundas palabras. "Silenciosamente has lanzado tu palabra al tiempo infinito; la mueca burlona es cosa que tú desprecias, lo sé —tu obra no ha sido escrita teniendo en cuenta a los que tiemblan por los resultados. Tu sistema albergará el destino de todos los sistemas de aquellos hombres cuyo espíritu se ha adelantado a la fe y a los prejuicios de su tiempo"; lo que quiere decir, provocar la protesta y la refutación para, un medio siglo después, ser reconocido por el público como algo natural.

La obra de Schelling contiene la primera exposición del panteísmo tal como se le desprende del yo absoluto. Había sido pensada como complemento de la *Ética* de Spinoza. No hay que determinar la causalidad del yo infinito como moralidad o como sabiduría sino, únicamente, como poder absoluto. Así queda superada la contradicción que ofrece Kant; pues si el mundo suprasensible podía ser objeto de la filosofía práctica como algo fuera del yo, entonces tenía que ser también objeto de la filosofía teórica, es decir, tenía que ser cognoscible. En este yo infinito no existe ninguna personalidad ni ninguna conciencia. "Si la sustancia es lo absoluto, lo incondicionado, entonces el yo es la única sustancia."

Hegel asiente a estas ideas, especialmente en lo que concierne a la polémica contra los atributos de Dios. Sin embargo, ya entonces rechazó la aplicación del concepto de sustancia al yo absoluto. Le parece que el concepto de sustancia no se puede aplicar al yo absoluto, porque no puede ser separado del concepto de los atributos. Ya aquí encontramos el germen de su discrepancia constante con Schelling. Modestamente añade: "De mis trabajos no vale la pena hablar". Acaso más tarde le enviará el plan de algo que piensa hacer; se trata de sus trabajos acerca de la religiosidad cristiana.

2. Un año transcurre entre estas manifestaciones de Hegel, que parecen atraerle por primera vez desde lejos hacia el nuevo panteísmo, y el poema *Eleusis* dedicado a Hölderlin, de agosto de 1796, en que se expresa el sentimiento panteísta con una fuerza directa admirable. No conservamos ninguna manifestación de ese año que arrojara alguna luz sobre el desarrollo de su concepción del mundo, por lo menos, ninguna que pudiera adscribirse con seguridad a esa época. Tan sólo se puede sospechar que su naturaleza fundamental, su entrega a la objetividad de toda la realidad, su ímpetu para abarcarla con toda su fuerza, irrumpe libre una vez que, bajo la influencia de Schelling, se rompen las barreras que él mismo había impuesto a su espíritu al dirigir largamente su mirada a los supuestos filosóficos del cristianismo, e irrumpe con toda su fuerza a propósito de una ocasión que parece liberarle también exteriormente y remontar sus abatidas energías vitales. Hölderlin le preguntó si quería aceptar un puesto de preceptor en Fráncfort. En estos versos se siente muy bien lo que Hölderlin significaba en el estado de ánimo de su

amigo y en qué grado el entusiasmo de Hölderlin actuaba sobre él. Esos versos nos revelan el temple filosófico que Hegel comparte con sus dos amigos, y cómo se manifiesta en su fantasía. Si su orientación objetiva se dirige por ahora a los problemas religiosos, éstos condicionan también su concepción panteísta fundamental. Por tal razón, al enlazar este poema la intuición del "todo-uno", como algo inaprensible e inefable, que sólo puede ser venerado en silencio y simbolizado con hechos, con los misterios de Eleusis, en los que lo eterno cobra forma en la fantasía, marca un giro notable en el largo trabajo teológico solitario que hemos estado describiendo. Hegel escribió el poema poco antes de abandonar Berna, en la residencia de la familia entre Neuenburgo y el lago Biele.

Anochece, el estado de ánimo es el de Fausto al volver de la fiesta de Pascua a su cuarto de trabajo: "En torno a mí, dentro de mí sosiego". Recuerda al amigo la vieja alianza. "¡Vivir sólo la verdad libre, nunca hacer las paces con los principios que establecen la opinión y el sentimiento!" Del cielo nocturno desciende el olvido de todos los deseos.

Lo que mi yo nombraba, desaparece.
Me entrego a lo inmensurable.
Estoy en ello, soy Todo, soy solamente Ello.
Se extraña el pensamiento que vuelve,
tiembla ante lo infinito y, asombrado,
no abarca la profundidad de esta visión.

Le aparece entonces la encarnación de este "uno y todo" en las figuras divinas de la religión natural de los griegos. El mito y el culto de los misterios de Eleusis se presentan a la imaginación del pensador solitario. "La fantasía acerca al sentido lo eterno, lo desposa con la forma."

Bienvenidos vosotros
Espíritus sublimes, altas sombras,
de cuyas frentes irradia la perfección.
No tengo miedo. Siento, es también mi patria,
el resplandor, la gravedad que os rodea.

¡Ojalá se abrieran las puertas del santuario!, ¡ojalá resonaran los himnos! Pero "ni un solo sonido de la consagración hemos escuchado". "La plenitud de la alta doctrina, el sentimiento inefable de lo profundo, eran demasiado santos para que el hijo de la consagración atendiera a secos signos."

Qué contraste entre el secreto divino de la naturaleza infinita expresado en los misterios y la ringlera de palabras de la dogmática cristiana, que se ha convertido en "capa de hipócritas elocuentes", "vara contra el alegre muchacho".

La visión termina con el ideal que le llenaba por esta época. A los griegos el misterio de lo infinito se les presenta en el orden moral e ideal de su Estado y no en palabras.

No vivías en sus bocas.

Su vida te honraba y en sus hechos vives todavía.
También esta noche te sentí, santa divinidad.
Tú te me revelas a menudo por la vida de tus hijos.
A ti te vislumbra como alma de sus hechos.
Tú eres el sentido alto, la fe fiel,
la divinidad que no oscila aunque todo se hunda.

[1] Estos dos conceptos hegelianos: *Sittlichkeit* y *Moralität*, se han venido traduciendo por *eticidad* y *moralidad*, respectivamente. No creemos necesario el uso del neologismo *eticidad*. En primer lugar *la moral* es traducción correcta de *Sittlichkeit*, como *moral* o inmoral son traducción de *sittlich* y *unsittlich;* en segundo lugar, por su referencia a *mores*, señala el carácter concreto, institucional a que alude Hegel, mientras que la palabra, más nebulosa, *moralidad*, que es la misma empleada por Hegel, podemos utilizarla, como él, para designar la moral abstracta, "meramente" racional. Las mismas razones que indujeron a Hegel a escoger la palabra *Sittlichkeit —Sitte*, costumbre— nos aconsejan a apoyarnos en *mores y* no en *ethos*. Así coincidimos doblemente con la intención de sus propósitos germanizantes, que le llevan a reservar el vocablo menos genuino para designar el concepto menos sustantivo. (T.)

EL NACIMIENTO DE LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO DE HEGEL EN CONEXIÓN CON SUS ESTUDIOS TEOLÓGICOS

De preceptor en Fráncfort

HEGEL NO SE sintió muy dichoso en Berna. Ya en el verano le advertía Schelling con amistosas palabras que debía sacudirse del estado de indecisión y abatimiento indigno de sus grandes fuerzas, y él y Hölderlin elaboraban planes para Hegel. Hegel pensaba en un cargo de repetidor en Tubinga, pero Hölderlin opinaba que no debía enterrarse en ese lugar más que si no había más remedio. Podía ofrecerle en Fráncfort del Meno, donde él mismo trabajaba como preceptor en casa del banquero Gontard, un puesto en casa del rico comerciante Gogel. "Si vienes aquí, no vivirá lejos de ti un hombre que, a pesar de los cambios bastante caprichosos de su situación y de su carácter, ha seguido, sin embargo, fiel a ti en su corazón, en su recuerdo y en su espíritu, y a quien nada falta más que tú." Ya sabemos cómo respondió Hegel a esta invitación. "No hablemos de la parte que corresponde en mi rápida decisión a la nostalgia por ti", "en cada una de las líneas de tu carta habla tu inconmovible amistad hacia mí." Sin embargo, antes de ocupar su puesto en Fráncfort se dirigió en el otoño de 1796 a Stuttgart con el propósito de ver a los suyos. Le encontraron muy ensimismado y sólo en círculos muy íntimos se le pudo notar algo de su vieja alegría. Nos hallamos ante la misma seriedad profunda y grave del pensamiento que nos habla también en los apuntes de esta época.

En enero de 1797 llega a Fráncfort. La familia Gogel vivía en una magnífica casa del "mercado del caballo". El preceptor tenía que ocuparse de dos muchachos, su relación con los miembros de la familia era agradable, la situación pecuniaria favorable y la bella ciudad tenía por entonces interés político. Pero tampoco desapareció aquí la melancolía de Hegel. Le seguía oprimiendo la situación suya. Sus manuscritos de esta época nos testimonian la enorme concentración de espíritu en que vivía; alcanzó una nueva comprensión del cristianismo y, con ella, le fue naciendo la fórmula de su metafísica mística. Los hondos padecimientos de una genial voluntad que se veía constreñida desde fuera azuzaban su capacidad para penetrar en el secreto de las situaciones histórico-religiosas, y el oscuro objeto, cargado de dolor y de profundidad, apesadumbraba su alma. "Saluda, escribió más tarde a Sinclair, el alto Feldberg y el Alkin, a los que yo contemplaba con tanta frecuencia desde el desgraciado Fráncfort porque sabía que tú estabas al pie."

Dos relaciones de amistad han acompañado y estimulado los trabajos de Hegel en estos años de Fráncfort. En las proximidades de Homburgo vivía el consejero de legación Sinclair, que era el consejero del *landgrave* de Homburgo lo mismo en cuestiones personales que políticas. Había estudiado en Tubinga y trabado amistad con Hegel y con Hölderlin. Sus ensayos poéticos son afines al romanticismo y a Hölderlin, y como

filósofo constituyó, partiendo de Fichte, cuyo oyente fue, un sistema filosófico propio con carácter místico-cristiano. En la misma Fráncfort se hallaba también Hölderlin. Hegel lo encuentra en medio de aquella trágica confusión de su vida ocasionada por su amor a la señora Gontard. "El trato con Hegel, escribió Hölderlin poco después de la llegada de éste, me hace mucho bien. Me gusta este tranquilo hombre de razón porque con él se puede orientar uno muy bien cuando no se sabe a qué carta quedarse con uno mismo y con el mundo." Se reanuda la vieja conversación filosófica de los años de Tubinga basada en la interna afinidad de sus ideas. Poco después de haber llegado Hegel a Fráncfort aparece el primer volumen del *Hyperion* en el que se anuncia el panteísmo poético de Hölderlin. Esta obra se halla impregnada de la nostalgia por la perdida belleza de la vida griega y por la esperanza de una nueva edad del mundo en la que se realizarían la gran humanidad y el orden libre de la sociedad. ¡Cómo les debía pesar a los amigos la contradicción de este ideal con la vida que les rodeaba y con su destino personal! ¡Y cuán natural que el poema de Hölderlin fuera influido por la profundidad filosófica del amigo y que, por su parte, éste buscara la expresión poética de su propia inspiración y su prosa se adaptara al ímpetu de sus nuevas ideas!

Ya el poder con el cual el panteísmo se iba desarrollando en él lo tenía que convertir en poeta. Recordemos sus versos a Hölderlin. El biógrafo de Hegel vio entre los apuntes de esta época otras manifestaciones poéticas de las que nos comunicó algunas. Lo sublime se hace barroco, lo profundo oscuro. En dísticos imposibles Hegel nos describe una escena con su perro de aguas, que le acompañaba entonces como a un auténtico Fausto. Describe un baño a la luz de la luna; la luna deposita sus plácidos rayos sobre árboles y praderas: "porque los inmortales sin empobrecerse, sin rebajarse, se entregan a la tierra y viven en ella". Y brota la primavera y así como los botones estallan a su encuentro, se despierta en él un anhelo infinito por disolverse en la naturaleza; "es verdad que el espíritu tiene que unirse a la naturaleza, pero no demasiado de prisa, no antes de la consagración".

Pero más importante que estos ensayos poéticos pasajeros es la influencia que el movimiento interno de esta época ha ejercido sobre su prosa. El nuevo estilo que le es peculiar se empieza a formar en los últimos días de Berna. Se halla en conexión con la prosa poética en que se manifestaba por entonces la nueva concepción del mundo, la prosa de Hölderlin, Hulsen, Berger, Schelling y, luego, los discursos y monólogos de Schleiermacher; pero muestra desde el principio un carácter personal en la alianza de una reflexión incansable, de cuño objetivo, con la fuerza del sentimiento. Por la energía de la expresión, por su presentación, llena de alma, de lo abstracto, es más apta para comunicar los movimientos internos que sus rígidos versos.

En esta época de Fráncfort tiene lugar la transformación completa de su espíritu, que había empezado en Berna y que fue surgiendo poco a poco por su inmersión en el mundo histórico bajo el acicate de su tiempo y la acción del impetuoso Schelling. Esta transformación y la nueva posición que adopta Hegel con respecto a los problemas teológicos y filosóficos se nos ofrece en un gran complejo de manuscritos que constituyen una unidad por su objeto, su punto de vista y su conexión interna, y

determinan una nueva época de Hegel. Cronológicamente, sólo en términos relativos puede ser demarcada esta época y mucho menos podríamos utilizar los lugares de su residencia. El límite hacia atrás lo tenemos al término de su dependencia de Kant, de la interpretación del cristianismo desde el punto de vista de la religión racional kantiana y de la determinación del concepto de religión positiva por la oposición a la religión racional. Entramos en esta nueva época.

Las bases del panteísmo místico de Hegel y de su nueva concepción de la historia dentro de la conexión del pensamiento alemán

El problema que surge respecto a esta época es el del desarrollo interior en cuya virtud ha pasado del criticismo kantiano a un nuevo sistema metafísico, y de sus trabajos teológicos a amplias concepciones históricas, un proceso en que estos dos aspectos de sus trabajos científicos, el sistemático y el histórico, se han influido recíprocamente. Pocas cartas se nos conservan de esta época y es bien poco lo que nos aportan para la historia de la evolución de Hegel. Hegel estaba por completo sumido en su trabajo; padecía por su situación en el mundo, tanto más cuanto que sus compañeros, Schelling sobre todo, empezaban a ocupar sus puestos en la vida; por eso coincide con esta época su gran silencio respecto a Schelling y tampoco se encuentra huella alguna de un cambio epistolar entre él y Hölderlin después que éste marcha de Fráncfort a Homburgo. Así pues, nos vemos obligados para comprender esta época de Hegel a curiosear sus manuscritos.

En esta época Hegel abandona el señorío de Kant por el de Fichte y Schelling. Tomó parte en el movimiento filosófico que tiene lugar desde el "programa" de Fichte (1794), hasta la "filosofía natural" de Schelling (1797) y su "sistema del idealismo trascendental" (1800). Pero su pensamiento no ha sido determinado por la marcha de este desarrollo; también en lo que se refiere a la historia de la propia formación de su pensamiento el curso histórico refuta el método de la construcción rectilínea, lógica que Hegel aplicó a este periodo y que los historiadores de la filosofía de su escuela aplicaron luego al mismo Hegel. En ningún momento de su desarrollo ha sido fichteano o schellingiano y junto a las influencias de Fichte han prevalecido también otras muy distintas. Además, hasta el verano de 1795 no estudió la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, cuando ya conocía el ensayo de Schelling sobre el yo, en el que se realiza el viraje hacia un monismo metafísico, y ya en el verano de 1796, en su poema a Hölderlin y en los manuscritos, encontramos este monismo de Hegel en una forma que se desvía del punto de vista de entonces de Schelling. Pero, de todos modos, los supuestos sobre los que tiene lugar el desarrollo de Hegel se hallan en el nexo del pensamiento filosófico que nos conduce de Kant a Schelling, y en él residen las razones para que, partiendo del punto de vista de la teoría crítica del conocimiento, que había pensado tan a fondo, pudiera llegar a trabajar en una nueva metafísica. El material de conceptos con que construyó esta nueva metafísica lo ha recogido sobre todo de pensadores que van de Kant a Schelling. Por esto el relato tiene que suspenderse en este punto y tratar de exponer la conexión interna del

pensamiento filosófico alemán en la medida en que ha condicionado al de Hegel.

1. Desde Platón nadie ha hecho una aportación mayor que Kant en lo que respecta a la justificación del pensamiento ante sí mismo, que ha constituido la tarea más urgente de la moderna filosofía alemana. Descubrió el método crítico cognoscitivo, que desciende de la universalidad y necesidad del saber a las condiciones que en el sujeto pensante hacen posible la ciencia, y encontró como condición más general la facultad sintética que reúne en una unidad sistemática la diversidad de lo dado. Hizo ver de modo irrefutable que la experiencia y la ciencia empírica se originan únicamente gracias a la fuerza sintética del pensamiento y, por otro lado, que este pensamiento sólo puede llegar a conocimientos válidos dentro del ámbito de lo empírico. Y por encima de estos resultados decisivos, legó a la filosofía una concepción tan universal del problema del valor cognoscitivo de los supuestos contenidos en la ciencia empírica como no la había ofrecido antes que él ningún investigador, y además aportó la teoría de los conceptos que forman parte del saber tales como forma, intuición, esquematismo, intuición intelectual, anfibología de los conceptos reflexivos, ideas de la razón, antinomias en la región de lo absoluto, principios regulativos, postulados.

Pero de todos los métodos que empleó para constatar las condiciones del conocimiento válido en la conciencia sólo el primero tenía fuerza demostrativa, es decir, el que partía del supuesto de que aquello que hace posible la experiencia no puede ser concebido como producto de la misma. Los demás procedimientos, con los que excedió los alcances del método, se hallan expuestos a objeciones considerables. Así en lo que respecta a su teoría del espacio y del tiempo como formas de la intuición, así su teoría de las funciones, de las categorías y de los axiomas del conocimiento intelectivo. Ha sido fatal para la justeza de sus resultados el que creyera necesario utilizar las diferencias que la lógica formal había señalado en los juicios para derivar de ellas un sistema de las funciones *a priori* del entendimiento. No sólo que el sistema *a priori* que estableció según este método resultaba objetable sino que su análisis se detuvo en la conexión de las formas y leyes lógicas cuando debió haber constituido, precisamente, el objeto decisivo del análisis gnoseológico y debió haber sido examinado en sus relaciones con las vivencias y con los datos exteriores. Si se distinguen las operaciones lógicas elementales como el comparar, unir y separar, lo mismo pueden ser consideradas como condicionadas por la estructura de lo dado que como condiciones de la comprensión objetiva de lo dado. Pero las categorías reales, especialmente las de sustancia y causalidad, muestran propiedades que debieran hacer problemático su origen en funciones del entendimiento. De esta suerte, cuando Kant trata de enumerar y ordenar, con independencia de la materia, las formas de la intuición y del pensamiento que hacen posible la experiencia por su aplicación a la materia de lo dado, sobrepasa los límites de aquello que puede ofrecerse con una verdadera demostración. Y tan cuestionable como su sistema de las funciones *a priori* de la intuición y del pensamiento fue su concepto de una "cosa en sí" como condición, independiente del sujeto, de la experiencia externa. Porque mediante la derivación de las categorías del juicio resultó para Kant que la

existencia, la realidad, la sustancia, la causa y el efecto son categorías del entendimiento, pero, con esto, cae su concepto de la "cosa en sí", pues al deducir de las diferencias formales del juicio funciones *a priori* del entendimiento y, entre ellas, la causalidad, la misma realidad y la existencia, se obstruyó el camino para cualquier manifestación posible respecto a algo independiente del sujeto. Finalmente todo su supuesto fundamental según el cual refiere la conciencia, para la que se hallan ahí los contenidos, al sujeto singular, no resultaba fundado.

De la crítica de la razón pura el trabajo de Kant para fundamentar la filosofía se dirigió a la crítica de la razón práctica y al juicio. Si en la primera obra buscó los principios que hacen posible la experiencia y la ciencia de la experiencia, trató de demostrar en su segunda obra capital la certeza de la acción moral en la ley moral que, con independencia de la materia de cada uno de los fines, expresa las condiciones universales a las que se halla vinculado el carácter moral de las acciones. La crítica del juicio acordó las ideas que la razón práctica había derivado de la ley moral con la idea de una finalidad de la naturaleza que se muestra ineludible dentro del conocimiento natural. Aparece así una conexión creada por Kant que ha ejercido la mayor influencia sobre la época. Porque aquí encontramos el primer germen de una historia del espíritu humano fundada sobre una conexión necesaria suya. Al sobrepasar el intelecto las fronteras de lo experimentable cae, según la gran concepción kantiana, en contradicciones en la región de lo absoluto: aparece como algo imposible la metafísica como ciencia de Dios, del mundo y del alma. Sólo en el campo del comportamiento práctico encontramos un absoluto en la ley moral que nos abre un acceso al orden trascendente de las cosas. El enlace de las condiciones exigidas por la ley moral para su realización con el principio de finalidad necesario para la interpretación del mundo orgánico hace posible, finalmente, una concepción del mundo conexa en sí misma. En las relaciones que así se nos ofrecen entre las diversas actividades del espíritu —por medio de las cuales se coordinan en el todo de una historia interna en la cual ese espíritu realiza el ser que le inhiere y que constituye su valor— tenemos un fundamento para los profundos trabajos de Schiller y de Guillermo de Humboldt. A esto se añaden las influencias de Kant en las ciencias históricas, que proceden de otra parte de su trabajo. Sus teorías acerca de la génesis y de la constitución del cosmos, el lugar de la tierra en él, su geografía física, su antropología y su filosofía de la historia estimulan a partir de Herder los ensayos de una amplia consideración filosófica de la historia. Ciencia experimental, arte, religión, mundo de la moralidad, que cobra en el orden jurídico su forma externa, fueron concebidos en la escuela de Kant como partes en recíproca referencia de la realización del ser humano en interno desarrollo. Tiene la mayor importancia para la inteligencia de Hegel cómo, partiendo de Kant, se estaba preparando una nueva comprensión del mundo histórico.

Pero en este terreno, como en todos los demás que recorre este pensador que, con una suprema sinceridad y en lucha con renovadas dificultades, avanza hasta lo último, se dejan ver deficiencias en su demostración y contradicciones en su pensamiento que no permitían detenerse en él. Cierto que significaba una profunda verdad la afirmación de que la vinculación de la voluntad a la ley moral posee una validez absoluta, en oposición

con la exigencia ética de realizar el ideal de la perfección o esa satisfacción moral que nos aportaría el bien obrar, la buena voluntad. Pero la fundamentación de Kant era insuficiente en ese punto. Otras fallas resultaban de esas separaciones rígidas dentro de la conexión espiritual, que estaban justificadas como recurso metódico, pero que en Kant se erigieron en compartimentos de la vida espiritual.

Estos rasgos de la obra de Kant condicionan su acción sobre la generación siguiente. Revolucionó todo el pensamiento alemán. Todas las cabezas filosóficamente importantes de la época estuvieron bajo su influencia y, al mismo tiempo, tuvieron que caminar adelante. Dos elementos, sobre todo, incitan el nuevo giro de la filosofía. Dentro de la teoría del conocimiento, la fundamentación deficiente y el carácter incompatible de sus resultados provocaron una inquieta dialéctica que fue a la búsqueda de las posibilidades de una fundación gnoseológica consecuente del saber sin que, sin embargo, se hubiera refutado realmente el escepticismo de un Maumon, de un Beck o de un Schulze, y así se produjo un hartazgo con esta clase de trabajos aumentado al darse cuenta de en cuán poco grado servían para resolver las tareas positivas del saber. En ese momento se descubrió dentro de las tres obras capitales de Kant el acceso a un mundo, hasta entonces desconocido, que irresistiblemente marchaba de la teoría del conocimiento a una concepción objetiva material. Si la psicología de la Ilustración, que había precedido a Kant, había reconducido el espíritu a sí mismo y había revelado así a la poesía nuevas propiedades y honduras del mundo interior, Kant y su escuela marcharon en busca de algo nuevo. De la vida anímica del individuo se dirigieron a las condiciones que en éste hacen posible un mundo común a todos, de conocimientos umversalmente válidos y de ordenamientos de la vida necesarios y universales. Éste fue el primer paso para la concepción de una unidad espiritual operante en todo el género humano y de su evolución tal como se hallaba necesariamente condicionada por la conexión de sus funciones. Y cuando Kant, en la *Crítica del juicio*, construye por encima de las categorías del entendimiento, que dominan en las ciencias de la experiencia, la entidad conceptual de un todo en el cual se realiza un fin inmanente, como forma omnicomprensiva de la comprensión del mundo, ofrece un elemento decisivo para el idealismo objetivo. El pensamiento comenzó a marchar más allá de lo dado de las singularidades espirituales históricas hacia una realidad no aprehensible que yace en la profundidad de nuestro ser y fue orientándose hacia una metafísica de nuevo cuño.

2. En este punto interviene Fichte. En su *Doctrina de la ciencia* se propone la misma tarea que Kant en sus críticas. Pero al excluir la cosa en sí del dominio del saber teórico y extender también la facultad creadora del yo a la diversidad de la experiencia, que Kant presentaba como dada al yo, el concepto del yo creador recibe un sentido nuevo. Al parecer el método analítico de Kant llega a una conexión contenida en este yo creador y que puede ser deducida. Completó, además, el método deductivo de Kant mediante la intuición intelectual. Así surge para él, sobre la base de la vivencia de una conexión, cerrada en sí, de las acciones, el yo puro que, de modo espontáneo, creador, distinto del sujeto individual empírico en el cual puede ser mostrado, produce un orden

de los fenómenos según leyes, orden que es el mismo para cada individuo. Las acciones de este yo constituyen para él una serie evolutiva que pasa desde la producción inconsciente del mundo de los fenómenos hasta el autoconocimiento y la autorrealización del espíritu. Así se preparó el concepto de una conexión en la cual, a través de todos los individuos, el espíritu realiza su ser, y, con esto, el concepto del desarrollo del espíritu universal. Fichte, el representante más convencido y vigoroso del idealismo de la libertad, prepara a la nueva generación el camino hacia un panteísmo que, caminando del yo puro al yo absoluto, encuentra en la conexión de las acciones universalmente válidas, necesarias, del espíritu, el principio de la explicación del mundo. Así Hegel en este periodo ha designado a su principio como "espíritu".

Y Fichte ha creado también el método dialéctico con el cual Schelling y Hegel expondrían el desarrollo del espíritu.

La tarea que al principio se propuso la dialéctica se hallaba determinada completamente por las críticas de la razón de Kant. La dialéctica de Fichte constituye, en la parte general de la doctrina de la ciencia, el método mediante el cual el sujeto filosófico se posesiona de las determinaciones fundamentales de la conciencia, que son valederas para todos los seres racionales, y descubre además la conexión de sus condiciones. Este método alcanza su meta cuando ha captado la conexión del yo en la cual se fundan las determinaciones necesarias de la razón. De las proposiciones que en la conciencia se presentan como necesarias se retrotrae a aquello que las hace posibles. La novedad de este método reside en que de las proposiciones que se presentan en la conciencia se concluye a la conexión de la misma conciencia, al modo como las relaciones de las partes en la estructura de un todo condicionan a estas partes. Y al resolver este problema resulta, como determinación más precisa del método, que avanza de la tesis, a través de la antítesis, hacia la síntesis. En esta dialéctica de Fichte la contradicción tiene una significación distinta que en la dialéctica de Hegel, tal como por entonces se preparaba. Cuando Fichte descubre una contradicción en el hecho de que la posición del "no-yo", lo mismo que la del "yo", es una posición en el "yo", pero en la medida en que es puesto el "no-yo" el "yo" no es puesto, no significa con ello una contradicción real que se superaría mediante la síntesis. Él mismo describe el método de su idealismo así: este idealismo muestra que no es posible lo que en la conciencia se presenta primero como principio e inmediatamente demostrado sin que, al mismo tiempo, ocurra otra cosa y sin que, a su vez, esta otra no requiera que ocurra otra; y así hasta que se hayan agotado por completo las condiciones de lo que se mostró primero y se haya hecho absolutamente comprensible según sus posibilidades. Su marcha es un avance ininterrumpido de lo condicionado a la condición. De este modo, la contradicción en que descansa la dialéctica del fundamento de la doctrina de la ciencia no se da entre las acciones del yo, sino entre proposiciones que las expresan incompletamente y, por lo mismo, tienen que ser completadas. Y su método está ya preseñalado por el de Kant, que se retrotrae de lo dado a sus condiciones. Si pasamos ahora de la fundamentación general de la doctrina de la ciencia a su parte teórica y práctica, si seguimos la marcha según la cual el yo, determinado por el no-yo, amplía condicionando las esferas de su espontaneidad en un

progreso infinito, encontraremos el desarrollo del espíritu y, en él, una dialéctica que actúa realmente en este desarrollo. Cuando Fichte, dentro de la segunda parte de su *Doctrina de la ciencia*, al tratar del fundamento del saber teórico, penetra en la deducción de la representación, destaca él mismo la diferencia del nuevo método con el empleado antes. No hace sino elevar a conciencia su objeto sobre la base de los resultados así obtenidos; lo que nos muestra son realidades que se deducen de la absoluta capacidad productiva del yo, como principio de la doctrina teórica de la ciencia, y que constituyen la conexión de nuestro comportamiento teórico; en la parte práctica de la doctrina de la ciencia esa absoluta capacidad productiva es reconducida todavía a un principio superior. "La doctrina de la ciencia debe ser una historia pragmática del espíritu humano. Hasta ahora hemos trabajado para alcanzar una entrada en él; para poder mostrar un *factum* indiscutible. Tenemos este *factum* y a partir de ahora nuestra percepción, ciertamente no ciega sino experimentadora, podrá marchar tranquilamente por el camino de lo dado." Éste es el punto de partida del método de Hegel.

3. Encontramos así en el mismo idealismo crítico "momentos" que empujan hacia una nueva metafísica. En Kant y en Fichte se hallan las condiciones para el nacimiento del idealismo objetivo, tal como lo ha producido la generación de Schelling, Hegel, Schleiermacher y Schopenhauer. No quiere decirse que este idealismo objetivo fuera la consecuencia lógica necesaria del sistema crítico. Si los métodos de análisis desarrollados por Lambert, Kant y Maimond hubieran sido continuados y, especialmente, si se hubieran aplicado a la lógica adoptada tan poco críticamente por Kant, el curso de la filosofía alemana hubiese sido muy diferente. Pero en lugar de eso tenemos que Fichte trató de completar a Kant abarcando en un sistema sus tres críticas. Y esta síntesis se llevó a cabo mediante conceptos tan problemáticos como el de posición del yo y el de contraposición del no-yo, conceptos que no poseen fundamento bastante ni en las deducciones de Fichte ni en la experiencia. La necesidad de pensar condiciones que hicieran posible la cooperación de los individuos en el conocimiento de validez universal se había convertido en el principio del yo puro.

Ahora nos colocamos en la generación que siguió a Fichte y a la que pertenecía Hegel para ver de captar las necesidades históricas en cuya virtud este filósofo produjo el nuevo panteísmo.

Schelling, en su pequeña obra *Del yo como principio de la filosofía o de lo absoluto en el saber humano* (1795), desarrolló el programa de este punto de vista. Si ha de existir un saber ello presupone que "sepamos, por lo menos, algo a lo que no llegamos mediante otro saber y que, al mismo tiempo, contenga la razón real de todo nuestro saber". En este absoluto el principio del ser tiene que coincidir con el del pensar. Esta fórmula de Spinoza encuentra un cimiento real en la conexión de las condiciones necesarias del yo puro señaladas por la filosofía trascendental. El dogmatismo parte de un no-yo "puesto" antes de todo yo, y no es capaz de fundamentar con él el conocimiento. El nuevo sistema de la ciencia parte del yo absoluto, que excluye todo lo que se le contrapone; a este yo le corresponde una independencia absoluta, contiene toda realidad, es la única sustancia en

la que todo es lo que es, y es poder absoluto; en él coinciden teleología y mecanicismo; así, el yo resulta el principio de la conexión cósmica. Sobre este principio se funda el nuevo idealismo objetivo. El mundo físico es para él la manifestación de un algo espiritual. La conexión que hace de las actividades de lo espiritual un todo se convierte en clave para la comprensión del mundo físico y del histórico; en virtud de un método consciente y bien fundado se coloca al universo bajo el esquema de la conexión descubierta en el espíritu. Con esto se da el primer paso en un camino lleno de consecuencias. De los hechos de la vida y de la ciencia se sigue tan sólo una cierta relación entre el pensamiento y la naturaleza según la cual ésta es representada de tal modo en el espíritu humano que se hace posible nuestra orientación en el mundo. La contemplación del universo nos advierte que debemos dejar espacio para relaciones completamente diferentes de la naturaleza misma con el ser pensante. En lugar de semejante relación entre el espíritu y la naturaleza tenemos ahora la identidad de los mismos, que trae como consecuencia el carácter antropocéntrico de la metafísica hegeliana.

La metafísica del idealismo objetivo entra en una nueva etapa con la obra de Schelling. La metafísica constructiva de los siglos XVII y XVIII había puesto en la base del conocimiento de la realidad definiciones y axiomas. Estos elementos aislados por el entendimiento y particularizados por la abstracción fueron puestos en relación entre sí y con la realidad dada por el método constructivo, que había dado sus frutos en la ciencia natural matemática, y así surgió la interpretación de esta realidad en los sistemas metafísicos. El ejemplo clásico de este método constructivo lo constituía el sistema de Spinoza. Desde el punto de vista de la filosofía trascendental, sin embargo, todos sus conceptos de sustancia, modo y relación causal se presentan como desprendidos de la conexión viva de las funciones espirituales en la que encuentran, sin embargo, su realidad y su determinación.

Para el nuevo idealismo objetivo, que concibe el universo como un todo cuyo interior se despliega en la naturaleza y en la historia, una fuerza divina única está presente en cada parte del universo como conexión entre las partes y el todo y entre las partes mismas fundada en la conexión del espíritu. Como esta fuerza divina opera tal conexión por la ley que le es inherente, opera también necesariamente; y como su interna necesidad legal determina a cada parte del universo, resulta a la vez, fundamento del mundo y vida de sus partes. Pues la conexión en que actúa es por todas partes la misma y por tal razón en cada parte finita del universo se manifiesta el ser de esa fuerza. Llena cada parte del universo con su acción y por todas partes su acción es la misma.

Así el nuevo idealismo objetivo se convierte en panteísmo, y es indiferente el modo como se determine la naturaleza de este único fundamento divino, especialmente el que se suponga consciente o inconsciente la conexión espiritual que representa. Sólo en dos aspectos debe ser perfilado este panteísmo —incluida su modificación en panenteísmo—. Por un lado, frente a las suposiciones confusas de aquellos pensadores que introducen en un sistema semejante el concepto de creación —porque creación señala un modo libre de actuar diferente, por lo tanto, de la necesidad causal que existe en todas las partes del

mundo—; por otro, frente a un punto de vista que define de tal modo la fuerza cósmica determinante que ya no se puede aplicar a ella el concepto de divinidad. Tal ocurre con el sistema de Schopenhauer, en el que se cruzan las influencias del idealismo alemán con las de Voltaire y los naturalistas franceses.

El nuevo panteísmo se diferencia del de otros tiempos sobre todo porque la interpretación de lo dado a base de una conexión espiritual se ha convertido en un método consciente, bien fundado en la teoría del conocimiento de Kant y de Fichte, y en sus conceptos filosóficos trascendentales de una conexión necesaria y universal del espíritu. Este panteísmo se distingue así de los sistemas, por lo demás tan afines, de estoicos y neoplatónicos. Una segunda diferencia consiste en la tendencia, condicionada por esta fundamentación, a concebir la acción de la fuerza divina en el mundo como desarrollo. La teoría científico-natural de la evolución del universo se transformó, allí donde esta evolución fue considerada como determinada por una teleología inmanente, en una doctrina del desarrollo y ésta logró su perfección en cuanto se le pudo colocar de base una conexión teológicamente determinada de índole espiritual.

Resalta el poder de este nuevo panteísmo, la riqueza de sus formas y la conexión con toda la actitud espiritual de la época si ampliamos nuestro horizonte al desarrollo de todo el panteísmo moderno. Se extiende desde Shaftesbury y Hemsterhuis, a través de Herder, Goethe y las cartas de Julius a Raffael, hasta la generación que lo ha expresado y fundado a su manera con la obra de Schelling de 1795 y poco después. Este movimiento lo encarnaron, junto a los filósofos, poetas, escritores e investigadores de la naturaleza.

Tres fueron los factores que le dotaron de la extraordinaria fuerza expansiva con que se presentó entonces.

En primer lugar se aliaba a él un afán de acrecentamiento de la fuerza humana, afán que latía en el corazón de todos estos hombres. La concepción de las relaciones del hombre con Dios tenía que ser liberada de todos los viejos esquemas religiosos de dominación y sometimiento. El hombre debía caminar por la vida con la cabeza erguida, lleno de veneración por las fuerzas divinas, pero con el sentimiento de su parentesco con ellas. La piedad que aparece en la tragedia griega sirvió de inspiración a este estado de ánimo. Los jóvenes que en Jena, Berlín y Tubinga pasaron de Kant a Fichte y entraron ahora en el movimiento panteísta traían todos consigo esa fe en la venidera elevación de la humanidad que recibió ahora su fundamento metafísico con la doctrina del desarrollo del universo.

Otro factor que operó en este movimiento panteísta lo representa la oposición creciente a las categorías del entendimiento con las cuales había pensado la naturaleza y la historia la época de la Ilustración. Se reconocía que el progreso del espíritu científico, tal como se iba realizando con los conceptos abstractos de la ciencia natural matemática, llevaba consigo la tendencia a eliminar del mundo la poesía y el sentimiento religioso, lleno de presentimientos, que teje su obra en secreto. En Goethe se ofrece con fuerza la oposición del genio poético, cuya fantasía había trabajado poderosamente desde la niñez para construir un mundo poético, a la concepción matemática de la naturaleza y a su mundo conceptual desvalido y sin vida. En Hamann, Lavater, Herder se expresa la

protesta de las naturalezas religiosas contra los conceptos de la Ilustración europea. También esto penetró en el movimiento panteísta. Hölderlin proclama desde el año 1794, en que apareció su fragmento *Hyperion*, antes, por lo tanto, de la obra citada de Schelling, un panteísmo fundado en el entusiasmo del artista. Según él, el entendimiento y la razón no son capaces de abarcar lo infinito, lo que únicamente puede hacer el entusiasmo del artista que vive la belleza, porque la belleza es la manifestación de la unidad en la diversidad. Y resulta como expresión filosófica de esta vivencia de la belleza la fórmula panteísta de la inmanencia de la unidad divina en la diversidad de los fenómenos. El entusiasmo del poeta constituye el punto de partida del verdadero filósofo y éste no hace más que expresar en conceptos abstractos —analizando, uniendo, separando— lo que el entusiasmo artístico ha encontrado. Este punto de vista lo fundamenta Hölderlin con la crítica de Fichte y del monismo que de él se desprende. El retroceso desde los hechos de la conciencia a un yo absoluto anula la conciencia misma y con ello cualquier contenido posible de ese yo; puesto que un contenido sólo puede serlo para una conciencia. Y así como Hölderlin basa la nueva metafísica panteísta en la vivencia del poeta, Schleiermacher en sus *Discursos sobre la religión* la deriva y legitima por la vivencia del genio religioso. También rechaza esa marcha de los hechos de la conciencia, a través del yo puro, a la metafísica panteísta. La vivencia religiosa es la que nos lleva más allá de los límites de los hechos de la conciencia y nos descubre un mundo de intuiciones y conceptos que no están al alcance del mero entendimiento.

El tercer factor que ejerce su acción en este nuevo movimiento guarda una relación directa con Goethe: la intuición afirma su derecho frente a los conceptos abstractos. En las cartas de Berger sobre la naturaleza se muestra ya este aspecto y más todavía en los filósofos de la naturaleza como Stefens, Rotter, Oken que estudian el desarrollo en la naturaleza orgánica. A esta característica de la época se junta un violento afán del espíritu filosófico de romper las abstracciones gnoseológicas de Kant para llegar a una aprehensión concreta. La conexión de la realidad había sido desarticulada por el trabajo crítico de Kant en una metafísica *a priori* de la naturaleza, una interpretación teleológica del mundo orgánico, una psicología empírica, una filosofía de la historia, en la que a una empirie deficiente se aliaba una hipótesis teleológica insuficiente y, finalmente, una moral *a priori*. Además, la cautela científica de Kant había colocado en los puntos de transición de la naturaleza inorgánica a la naturaleza orgánica y de ésta al espíritu humano, unos límites que, al parecer, hacían imposible la realización de la idea de desarrollo. Tales limitaciones y fronteras suscitaron un contragolpe, una pasión peligrosa, la que tendía al logro de una relación unitaria, natural, del pensamiento con la realidad, y a hacerla comprensible mediante el pensamiento como un todo orgánico unitario. Los pensadores que emprendieron este camino, Schelling, Schleiermacher, Hegel, guardan para Kant un sentimiento mezcla peculiar de respeto y de profunda antipatía. De este afán por el mundo objetivo, concreto, material, ha nacido la filosofía natural de Schelling y la filosofía del espíritu de Hegel. La primera logró sólo una vigencia pasajera mientras que con la filosofía del espíritu y de la historia se consigue la base para un progreso real en el conocimiento histórico al servirse de la conexión entre las obras espirituales del yo

que Kant y Fichte habían hecho patente.

4. En medio de este movimiento que transcurre durante la generación de Hegel y trae como consecuencia el nuevo idealismo objetivo nace entre los años 1795 y 1800 el panteísmo místico de Hegel. La Alemania literaria se estaba transformando con el hecho de que la poesía, la filología y la filosofía iban estrechando sus lazos; en esta alianza de la poesía en ascenso con la filosofía, la historia y la crítica se producen gérmenes de algo nuevo en puntos diversos, primeramente en Berlín, Jena y Dresde; Hölderlin, Federico Schlegel, Novalis, Schleiermacher, Hulsen, Berger caminaron en la misma dirección que Schelling y Hegel. Los manuscritos de Hegel y sus escasas cartas no ofrecen noticia alguna de las influencias que recibiera. La misma influencia de Schelling que es, entre las contemporáneas, la más importante, sólo mediante deducciones inseguras puede ser establecida.

Ante todo debe ocuparnos la cuestión tan discutida de en qué medida ha determinado Schelling la concepción panteísta de Hegel tal como aparece en los manuscritos de esta época. Téngase presente cuán fuerte, irresistible y general ha sido el movimiento por el que prevaleció el panteísmo. Los mismos motivos que empujaban, a pesar de Kant y Fichte, a una nueva metafísica actuaron también en cada pensador y escritor a la vanguardia de la nueva generación. Y si esto dificulta la posibilidad de constatar qué es lo que Hegel adoptó de Schleiermacher, encontramos otra dificultad, insuperable acaso, en el hecho de que cada nueva investigación no pasa de afinar la cronología relativa de los manuscritos de Hegel y en tanto no se consiga fijarles su fecha auténtica no será posible establecer con seguridad su relación temporal con los trabajos de Schelling.

De lo visto hasta ahora por nosotros se desprende como única cosa segura que Hegel ha sido influido por Schelling para marchar del yo puro de Fichte a la concepción de un yo absoluto y, con esto, a la construcción del universo partiendo de la conexión trascendental que actúa en el sujeto con validez universal y enlaza a todos los seres pensantes. Si queremos lograr una mayor luz acerca de las relaciones entre los dos nos veremos obligados, para no caer en un método literario superficial, a partir del mismo Hegel tal como se había formado por esta época.

Cada genio metafísico expresa en conceptos un aspecto de la realidad que no había sido contemplado hasta entonces de esa manera. Este aspecto lo vive él en una experiencia metafísica. Desde el punto de vista biográfico se compone esta experiencia de una serie de vivencias, pero se convierte en una vivencia filosófica cuando aprehende dentro de las primeras un contenido objetivo universal. La energía de la vivencia a la aptitud inherente a ella de captar en actitud impersonal su contenido objetivo universal es lo que constituye el genio del metafísico. De la sucesión de tales vivencias emerge la experiencia metafísica cuyo objeto lo constituye algo experimentable pero por completo diferente de los objetos de las ciencias positivas. Así ocurría también en Hegel, uno de los más grandes metafísicos de todos los tiempos. A la par con sus amigos, sacude la sumisión a cualquier autoridad extraña al espíritu; niega también toda relación de mandamiento y obediencia que regiría entre las fuerzas del alma; rechaza igualmente en

la relación de la persona con las fuerzas divinas toda forma de dominación y sometimiento, y la sustituye por la relación de parentesco de los hombres entre sí, con la naturaleza y con las fuerzas divinas, por el amor, la armonía, la unidad. Quiere sentirse como parte del todo divino. Tiene puestas sus esperanzas en una sociedad en la que las relaciones de dependencia serán remplazadas por un parentesco íntimamente determinado, por una alianza de las personas que cooperan en dicha sociedad fundada en la conciencia de su pertenencia recíproca; habla por él la conciencia jurídica y estatal germánica en contraste con las demarcaciones jurídicas en unidades rígidas y con las relaciones de dominio de tipo externo, e interpreta en tal sentido la *polis* griega. Cada uno de estos rasgos de sus vivencias puede ser ilustrado con rasgos parecidos en Hölderlin. Algunos los comparte también con Schelling. Y en forma diferente se presentan asimismo en toda la joven generación de entonces. Cierto que los escritores de esta generación se han influido mutuamente pero la afinidad de esas vivencias se halla condicionada en primer lugar porque éstas encuentran su fuente en el movimiento histórico. Entre tales vivencias tenemos la oposición que Hegel y sus compañeros sienten frente a la Ilustración. Tenían que tratar de superar lo que en la Ilustración alemana se presentaba como oposición entre el aquende y el allende, entre Dios y el mundo, entre libertad y naturaleza, como lucha del entendimiento con la fantasía y el sentimiento, de la razón y las determinaciones positivas. En la poesía se había conseguido esta superación y el pensamiento filosófico tenía que ponerse a su altura.

¿Cómo es posible expresar de un modo completo esta relación entre el genio filosófico, el ambiente literario que actúa sobre él y la situación histórica en que se encuentra? La vivencia personal, las condiciones externas, las relaciones literarias no son factores separados entre sí. El genio de Hegel recibe de la acción conjunta de estos factores la forma, que le es común con los pensadores y poetas afines, de su actitud ante todas las cosas. La sugestión personal o literaria más leve podía moverle fuertemente, porque él mismo y su época constituían una unidad histórica indisoluble y esta unidad condicionaba aquello que, en la forma de proceder de su espíritu, le era común con sus compañeros.

Y tampoco en aquello que parece constituir la genialidad de Hegel es posible separar limpiamente las condiciones especiales de su situación, las influencias venidas de fuera, la índole racial y la disposición individual. Mantuvo las costumbres y máximas firmes de la Suabia y de su casa paterna. Trabajaba sin prisa, con esa continuidad tenaz y de largo alcance de su pensamiento. Tardo, de una sensatez bastante prosaica, afecto a amigos seguros, poco a poco fue ampliando con una vida tranquila el círculo de su acción. Su propia existencia se mantuvo intacta ante la poblemática del mundo moral que ponía en movimiento su pensamiento y que perturbó la existencia a tantos de sus compañeros. Poseía en un grado comparable sólo al de Kant la capacidad filosófica de traer a conciencia sus vivencias más personales lo mismo que los movimientos de la época en que toma parte pero como separados de sí mismo y como un contenido objetivo universal. Si sus vivencias, lo mismo que las de sus compañeros poetas, poseían una hondura especial en cuanto a la relación de lo presente con el pasado, a la continuidad de

la conciencia, a la consiguiente repercusión de lo actual en lo pasado, hasta padecer con el recuerdo, también estaba dotado de una fuerza peculiarísima para la generación metafísica, para la elevación por encima del personalismo del momento. Como un suabo auténtico tenía un gran sentido político; su interés se extendía a todos los campos del mundo espiritual; con él resplandece otra vez la universalidad de los filósofos de los viejos tiempos. Es afín a Kant en la fuerza de expresar en conceptos los contenidos objetivos universales y su interés primero por las formas del pensamiento se nutrió del estudio tenaz de Kant.

Pero, sobre todo, en él se alía al genio metafísico el del historiador. Desde un principio esto le diferencia en el modo de trabajar de sus compañeros; pues si el saber histórico de Federico Schlegel era más amplio y metódico le falta, sin embargo, pureza, fuerza y continuidad en la captación del contenido objetivo universal en conceptos. En este campo trasparece la índole de Hegel en el modo como se afana por una concepción impersonal, objetiva y universal. Aplicó la hondura de su vivencia a todo acontecimiento y, no obstante, se comportó de una manera completamente objetiva. Mientras llegaba a sentir hasta la raíz las grandes formaciones históricas podía también abarcar en sí la riqueza del mundo histórico por la conexión de todas ellas. El medio para semejante labor se lo ofreció la conexión necesaria y universal de la conciencia que había aportado la filosofía trascendental. Si siguiendo a Schelling encontró la clave para la inteligencia del universo ahora la aplica para comprender el reino de la historia. Las mismas relaciones de conceptos en que explayó la conexión del espíritu las vuelve a encontrar en la conexión del universo y en la de la historia. La identidad de estas tres conexiones se convirtió para Hegel, tan pronto como se encontró a sí mismo en este periodo, en fundamento de su pensamiento. Y llegó a concebir esta conexión en la historia como desarrollo. Con esto tenemos ya la dirección de su sistema. Allí donde ve un desarrollo tendrá que derivarlo de la relación de los conceptos, que es la misma en las tres regiones de su experiencia. Así se le abre la posibilidad de encontrar un criterio objetivo para la aparición gradual del valor en la región del espíritu subjetivo, del universo y de la historia: lo que se ha realizado en una etapa anterior se conserva en la siguiente y, al mismo tiempo, es asumido por una estructura que contiene algo más. El problema se le convierte así en el de una nueva lógica superior.

Todo esto alberga el genio de Hegel y tiene que manifestarse consecuentemente tan pronto como la obra de Schelling de 1795 le lleva al panteísmo del yo absoluto. Vigoroso, osado, rápido, Schelling le había precedido en este camino y determinó la dirección del panteísmo de Hegel; no parece probable que las obras posteriores de Schelling hayan pasado sin dejar huella. Se puede demostrar el hecho de la acción persistente de Schelling comparando los manuscritos con las fechas literarias y se pueden fijar, por lo menos, los términos en que se mueve esta posible influencia. La crítica que la obra de Schelling, *Ensayos para la explicación de la doctrina de la ciencia*, ejerció sobre el kantismo dominante diciendo que anulaba el conocimiento, pues separaba el sujeto y la cosa en sí, ha sido adoptada sin duda alguna por Hegel. Cuando en el año 1797 Schelling explica la naturaleza como el espíritu visible coincide con la doctrina de Hegel, y tampoco tiene

éste necesidad de una teoría del conocimiento ya que por la identidad de la conexión en el sujeto y en el objeto parece resuelto el problema gnoseológico. El concepto mediante el cual Schelling expresa en su obra *Del alma del mundo* (1798) esta conexión ideal del universo es también el concepto dominante de Hegel en toda esta época hasta el otoño de 1800, a saber, el concepto de la vida. "La vida, dice Schelling, es común a todos los individuos vivos; lo único que los distingue es el modo de la vida." "El principio general de vida se individualiza en cada ser individual vivo." "Lo esencial de todas las cosas (que no sean meros fenómenos sino que se aproximen a la individualidad en una gradación infinita) es la vida." Frases como éstas encontramos casi en sus términos literales en muchos pasajes de los manuscritos. Y así como Schelling define en esta obra la vida universal como organismo y éste, a su vez, con Kant, por la relación del todo con sus partes, eso mismo encontramos en Hegel, sólo que con una importante diferencia, pues este concepto de una totalidad cósmica, en contraposición lógica con las relaciones bajo las cuales piensa el entendimiento, se convierte en el centro de todo su mundo intelectual y sostiene esta significación. Parece que topamos claramente con su dependencia cuando, al principio del manuscrito sobre el Evangelio de san Juan, coloca en lugar de la autoconciencia pura, intemporal, ilimitada y limitándose en los individuos, el concepto de la vida pura, como si marchara de Fichte y del primer Schelling al Schelling del año 1798; pero esta seguridad parece disiparse si se piensa que el primer volumen del *Hyperion* se halla inundado por los conceptos de la vida, del todo, del uno, que se despliega en lo múltiple, de la organización de la naturaleza. Se encuentran, además, fuertes coincidencias entre Schelling y Hegel al determinar con mayor precisión esta vida universal como unidad, contraposición, multiplicidad, reunión, reflexión en sí misma; pero también esto podría resultar en la marcha desde Fichte hasta el panteísmo sin la influencia de Schelling.

De todos modos tenemos así que una parte importante de la metafísica de Hegel de entonces se puede encontrar también en Schelling y, recíprocamente, que parte de la doctrina de entonces de Schelling puede encontrarse también en Hegel. Por el contrario, las otras concepciones de Schelling, tan influyentes, en las cuales fundó la doctrina del desarrollo del universo, no se pueden señalar en los manuscritos de Hegel de esta época. Esta doctrina tenía que producirse, naturalmente, tan pronto como el principio de la identidad de la conexión espiritual y de la conexión en la naturaleza, se relacionara con la teoría de la evolución que se había desarrollado a base de la geología y la paleontología de Buffon, Daubenton, Kant, Herder. Tan pronto como se produjo este hecho el concepto de evolución, pensado por primera vez científicamente por Descartes, tuvo que cambiarse en el desarrollo. Y sobre los supuestos del nuevo panteísmo se produjo también con necesidad interna la doctrina que Schelling ha considerado siempre como su descubrimiento más propio, a saber, la concepción del desarrollo cósmico como un progreso de lo objetivo, a través de las etapas de la naturaleza, hacia lo subjetivo. Pero este decisivo progreso de Schelling hacia una concepción histórico-evolutiva de la naturaleza no se encuentra en ningún pasaje de los manuscritos de Hegel correspondientes a esta época. No por esto debe concluirse que rechazara por entonces

esta doctrina, pues muy pronto aparece en él, con algunas limitaciones; pero en esta época encontramos que en los manuscritos se prepara la aplicación del principio del desarrollo sólo en el campo de la historia y tampoco expresado con claridad conceptual.

Éste es el nexo histórico al que había que referirse de antemano para entender esta época de Hegel. También su trabajo es esta vez teológico y las fuerzas que le habían movido desde sus años universitarios siguen operando en él, sólo que el nuevo movimiento en el cual entra las modifica. Antes, por lo tanto, de considerar los fragmentos deberemos hacernos presentes, una vez más, las condiciones especiales en las cuales se desarrollaban sus concepciones teológicas y la forma que adoptaron en esta etapa de su pensamiento.

Fundamentos del trabajo histórico-teológico

Con una tenaz energía, Hegel colocó las grandes ideas que había acogido en una nueva relación con su espíritu cuando éste cambió su dirección total.

La influencia de Kant perdura, sólo que ahora descansa en otros elementos del pensamiento kantiano. Se enfrenta a la ley moral kantiana. Ya no encuentra en ella el núcleo del cristianismo. Siempre ha caracterizado su polémica el hecho de considerar a los filósofos contra los que iba encaminada como representantes de una dirección general del espíritu, como una encarnación de “momentos” que, en definitiva, radican en el ser del espíritu mismo, y con esta identificación de un hombre con un punto de vista, de un punto de vista con una categoría del espíritu, cobraba grandeza y al mismo tiempo un carácter personal y áspero. No es de extrañar, pues, que en todos los trabajos de este periodo nos encontremos con una lucha contra Kant en la que éste se le convierte en la personificación de la naturaleza particularizadora del entendimiento, del afán ilimitado, jamás sastisfecho, de la razón, de la separación en el pensar y de la trascendencia en la concepción del mundo.

Todo su trabajo teológico se lleva a cabo en un enfrentamiento con la *Religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant. Ya pasó aquella sumisión a la identificación llevada a cabo en esa obra entre el cristianismo y la religión de la razón autónoma, fundada sobre la conciencia moral. Ya no se concibe la oposición entre judaísmo y cristianismo como la oposición entre una legalidad que se halla bajo el dominio de la autoridad externa y una moralidad fundada en la conciencia. Pero Hegel combate únicamente el resultado de la interpretación kantiana de la religión mientras que concibe con más profundidad que antes el método mismo que había sido aplicado por Kant, y desarrolla también los gérmenes de éste tocantes a una investigación del mundo representativo de la religión. Lo que rechaza ahora de la obra de Kant es su parte perecedera, aquella en que resume a la Ilustración alemana. Porque también ésta había referido la religión de Jesús al perfeccionamiento moral; también Semler había distinguido entre una religión privada (moral) y una religión pública (estatutaria); y, con una obstinada monotonía que llegó a aburrir hasta en aquel siglo, desarrolló esta distinción y ¡cuántas cosas fueron rechazadas desde este punto de vista, en concepto de opiniones de

época y acomodaciones, por no servir a la moral! Así, pues, el principio de Kant de que el sistema histórico debía ser reducido en definitiva al sistema moral de la razón y sólo en la medida en que fuera posible esta reducción tenía un derecho a la existencia, no era sino la consecuencia plena de este punto de vista. Quien esté familiarizado con los trabajos teológicos de aquella época se dará cuenta de la fuga que componen las diversas ideas de la Ilustración que se entrelazan en ellos. Pero de este modo no hemos hecho más que determinar desde un ángulo nada más el contenido de la obra de Kant, pues también significa un viraje decisivo para captar lo que de cristiano haya en los Libros Sagrados. Según Kant los hechos, los dogmas, los artículos de la fe no son nada como tales, sino únicamente en cuanto en ellos aparece la idea religioso-moral; si se aplica este principio con rigor tampoco el contenido de la Biblia puede tener valor más que en este sentido y la tarea del maestro de religión consistirá en referir cada pasaje a este punto. Pero al hacerse esto, cuando el espíritu más poderoso desde Leibniz abarca en una unidad el contenido de ideas de la Sagrada Escritura, descubre en ella, por primera vez después de la Reforma, una concepción fundamental unitaria: la teología bíblica del idealismo de la libertad a base de la oposición del mal radical y de la santidad de la ley moral. Se vuelve a explicar toda la Escritura a base del espíritu que inspira a toda ella. Esta orientación de la exegesis a considerar la Escritura como un todo orgánico, surgido de una sustancia unitaria, se presenta como digna compañera del tratamiento filológico a que se somete cada uno de sus libros .

La idea moral fundamental del cristianismo contenida en el Nuevo Testamento dice que "el hombre está llamado por la ley moral a una vida buena, y mediante un incesante respeto por ésta, que radica en él, encuentra en sí mismo alientos para confiar en este buen espíritu y para esperar darle satisfacción, y finalmente, haciendo coincidir la última esperanza con el mandato riguroso de la ley, se examina constantemente, como si fuera llamado a rendir cuentas ante un juez; acerca de todo esto nos instruyen y hacia ello nos empujan de consuno la razón, el corazón y la conciencia. Es impertinente pedir que se nos revele algo más y, caso de que ocurriera, no sería cosa congruente con la universal necesidad humana". "Pero nos encontramos con las religiones positivas; contienen bastante más que la religión racional. La interpretación filosófica no niega la posibilidad o la realidad de sus objetos, pero no puede acogerlos en sus máximas de pensar y obrar, como no puede acoger en general nada sobrenatural." Por consiguiente, cuando atribuimos a Dios amor que se entrega, sacrificio, se trata "del esquematismo de la analogía que no podemos eludir; pero al convertirlo en un esquematismo de la determinación objetiva entramos en el antropomorfismo que, en el sentido moral, tiene las peores consecuencias". Así explica Kant la "representación visible (esquema) de un Dios sobre la tierra". De este modo surge también, según una ley psicológica, la transformación religiosa de la relación moral, inteligible, de una oposición entre las buenas y las malas disposiciones del hombre, en la oposición de los dos reinos del bien y del mal. "La Sagrada Escritura expresa esta relación moral inteligible en la forma de una historia. Cristo se convierte en la personificación del principio bueno o de la humanidad en su perfección moral." En la representación del cielo y del infierno se expresa la

heterogeneidad fundamental de los principios del bien y del mal. Y con la representación del espíritu del mal se ofrece en forma intuitiva la insondabilidad de lo radicalmente malo.

Es claro que semejante interpretación debía conducir en su desarrollo por caminos completamente nuevos. Kant coincide con Semler en cuanto a la exclusiva valoración del elemento moral del cristianismo; pero mientras éste rechaza los demás elementos del Nuevo Testamento como opiniones de la época y los presenta, por lo tanto, sin conexión alguna con los elementos fundamentales, Kant convierte en punto central la explicación conexa de toda la Escritura, pues aquellos elementos extraños son derivados ahora de ciertas formas de representar las ideas morales que son propias del espíritu, y se explica el nacimiento del contenido dogmático de la Escritura diciendo que las ideas morales fundamentales han revestido en la representación la forma de potencias y personas que existen fuera de los hombres. Tenemos un notable ejemplo en cómo la Trinidad se le convierte en símbolo de fe de toda religión pura, pues en ella se expresa la triple cualidad moral del Señor del mundo. Basta con traer a un primer plano estas manifestaciones dispersas y más bien un poco pospuestas para reconocer que esta obra de Kant constituye la base de todos los tratamientos míticos de la Biblia, y así resulta que Lorenzo Bauer, el primero que miró todo el Antiguo Testamento desde el punto de vista del mito, partió, al mismo tiempo que Eichhorn, de las investigaciones mitológicas de Heyne y del tratamiento filosófico a que somete Kant las Escrituras. El hecho de que la concepción mítica se halle tan poco subrayada en el sistema histórico-religioso de Kant obedece a diversas razones. La concepción histórica de la Ilustración acerca de la contingencia de los cambiantes dogmas se encuentra en Kant en rara contradicción con sus nuevas ideas acerca del enlace necesario entre la concepción moral del mundo del cristianismo y sus dogmas. Para Kant no existe ninguna conexión histórica que vaya del judaísmo a la forma de la religiosidad cristiana. Solamente la acomodación externa a las representaciones judías le aclara su penetración en el pensamiento cristiano. En este punto irrumpe Hegel. Emplea el mismo método de una interpretación unitaria de la Escritura que encontró en Kant, también persigue el proceso por el cual un mundo sentimental íntimo se transforma en representaciones de fe, pero tal transformación se convierte para él en problema histórico. El problema de Hegel es el paso de una complexión espiritual a un mundo de fe y de éste a una religiosidad positiva, pero como cuestión histórica, como tarea consistente en encontrar la conexión que explicaría esta marcha de la historia religiosa. Kant no lo hubiera podido resolver y ahora, con los medios de la nueva comprensión histórica, la solución adelanta unos pasos con Hegel. En un manuscrito de éste se menciona la "crítica de toda revelación" que hace Fichte y se nota que se ha ocupado de las ideas de su "introducción" acerca de la religión y de la teología; pero ni esta obra, nada madura, ni el sorprendente anónimo "acerca de la revelación y la mitología", aparecido en 1799, han fomentado en manera alguna semejante ciencia de la religión. El trabajo juvenil de Schelling, tan fecundo, y que Hegel, naturalmente, conocía, explicaba los mitos filosóficos pero no rozaba para nada al cristianismo. Hegel es el eslabón intermedio que nos lleva de Semler y Kant a Baur, Strauss, Zeller y Schwegler.

Un segundo factor que ha movido a Hegel desde su época de estudiante y ha mantenido siempre una influencia constante sobre sus trabajos de historia religiosa lo encontramos en su veneración por el helenismo. Condicionada por el nuevo humanismo descansa, sin embargo, en la interna afinidad de Hegel con el espíritu griego. La vida y la religiosidad griegas se le convierten en patrón con el que mide todas las épocas del desarrollo judeo-cristiano. En el plan de su obra se hallaba comprendida la exposición de la época de decadencia de la religiosidad griega: no tenían lugar alguno su historia, su culminación, su verdadera naturaleza. Porque Hegel ha derivado exclusivamente el origen de la piedad cristiana y de sus dogmas de estados de ánimo y de conceptos que corresponden por completo al mundo judío. Pero en su visión de la historia general de la religión la religiosidad griega cobra un papel importante. Estando al mismo nivel que la judía representaba, sin embargo, para él, el tipo de un desarrollo más afortunado, más normal. Y cuando se trata de reconocer y superar las limitaciones de la religiosidad cristiana encuentra las indicaciones pertinentes en la idea de la superior vida helénica. De este modo la referencia a lo helénico atraviesa toda la exposición histórica de Hegel. Especialmente, para comprender de verdad su historia de la religión judía hay que tener en cuenta la imagen de lo helénico que en él vivía.

En un himno, cuyo estilo y resonancias nos indican una influencia prematura de Wieland y Herder, encuentra su primera exposición de lo helénico. "¡Ah!, desde lejanos días del pasado ilumina el alma grande, que siente la belleza humana, la imagen del genio de los pueblos, del hijo de la dicha, de la libertad, de la criatura de la bella fantasía; también el férreo vínculo de la necesidad le ataba a la madre tierra pero con su sensibilidad, su fantasía, lo ha trabajado, refinado, embellecido, y con ayuda de las Gracias lo ha cubierto de rosas, de suerte que se ha complacido en este vínculo como si fuera obra propia, una parte de sí misma. Sus servidores fueron la alegría, la serenidad, la gracia, su alma estuvo llena de la conciencia de su fuerza y de su libertad." Esta exposición se completa con una caracterización de Sócrates que también es de los primeros tiempos. Sócrates representa para él la personificación del espíritu griego en el dominio filosófico. Lo opone a las doctrinas cristianas y esta oposición cobra su áspero rigor por las experiencias de sus años de Tubinga. Sócrates no formaba "héroes en el martirio y en el sufrimiento, sino en la acción y en la vida". Siempre se apegó a la comunidad civil de su ciudad natal. No le fue menester ninguna resurrección ni ningún mediador para conducir a los hombres dentro de sí mismos, y cuando habló de las cosas supremas nunca traspasó la trama cobijada en la conciencia humana.

Todavía tropezamos con una caracterización más explícita del espíritu griego en el fragmento acerca de la decadencia de la religión "fantástica" de los griegos. Los griegos se formaron en armonía con la naturaleza y permanecieron en la continuidad de su desarrollo en conexión con los comienzos; su existencia transcurrió en libre comunidad y ésta, en virtud de su pequeño radio, aseguraba al individuo, como se expresa Hegel en otra ocasión, la conciencia constante de su pertenencia al todo. Así fue posible la belleza única de su existencia tal como la muestran en el punto culminante de su desarrollo. Vivieron en la desembarazada unidad de cuerpo y alma, de Dios y naturaleza, de

naturaleza y hombre. Su *fatum* reside dentro de la naturaleza misma y la relación con él es resignación libre que se somete al nexo de las cosas divinas y humanas. Se piensa en esta ocasión en un pasaje del diario de Hegel de los días de Berna, en el que describe el sentido infantil de los pueblos pastores de Suiza. "Los habitantes de estas comarcas viven en el sentimiento de su dependencia del poder de la naturaleza y esto les proporciona una entrega reposada a las explosiones destructoras de la misma"; así se muestra por doquier su relación estrecha con la unidad espontánea de la vida. También en el poema *Eleusis* ha hablado Hegel del "genio de la inocencia" a propósito de la vieja fe griega.

En esta trama se acomodan los pasajes de la historia de la religión judía, escritos en esta época, en los que se ocupa de la piedad griega. Si se los toma en conjunto expresan la traza de la vida griega, partiendo de su existencia exterior para llegar a su religiosidad. Rebasando su primera caracterización, Hegel trata ahora de abarcar la estructura del espíritu griego mediante una relación de conceptos. El desarrollo judío lo subordina al concepto fundamental de antagonismo con las demás naciones, con la naturaleza, consigo mismo; por el contrario, la idea dominante que le hace comprensible la existencia griega es la unidad consigo misma, con la naturaleza y con el mundo histórico. Siguiendo su modo de ver histórico parte de las condiciones de la vida política de los griegos. En otros pasajes ha indicado cómo por su situación geográfica se pudieron desarrollar de manera libre y natural, conscientes de su fuerza, poderosos en pequeños estados y, por lo tanto, en asociación íntima; de aquí surgen las propiedades fundamentales de la existencia griega: un desarrollo natural continuo, no desplazado por ninguna potencia externa, libertad ciudadana, fuerza extraordinaria de la unión de los individuos en el Estado. En todos estos rasgos el desarrollo griego representa lo antagónico del judío. Cadmo y Danao buscan una vida "en bellas uniones" en el extranjero porque "ya no les eran posibles en su propia tierra", y allí donde llegan se ponen en íntima relación con los nativos. Catón, Cleomenes y otros se quitaron la vida después que la libre constitución de su patria quedó destruida, porque ya no les era posible actuar por la idea que habían abrazado. La propiedad y los derechos civiles se hallaban regulados en los estados griegos desde puntos de vista exclusivamente políticos. El campo de acción en el Estado inspiró a los ciudadanos griegos afán de acción y valor, y les proporcionó la dicha. Éstas son las circunstancias de donde emerge la religiosidad griega. Porque la religiosidad completa el estado humano-político de una nación y, al mismo tiempo, se halla condicionada por éste en su representación de las cosas divinas. La religión judía y su Dios proceden de los antagonismos reinantes en la hechura espiritual de los judíos, del descontento por su existencia política, del empeño, así nacido, por buscar en un Dios trascendente la fuerza de que necesitaban, la comunidad que les faltaba, y la unidad de su ser, que habían perdido, en la lejanía del más allá. El punto de arranque de la piedad griega y de sus dioses era la unidad con la naturaleza, la energía y perfección de la existencia y la satisfacción de la comunidad civil. "Cuando el objeto infinito lo es todo, entonces el hombre no es nada", mientras que, por el contrario, vemos ya en el fragmento más antiguo que los dioses no eran para los griegos más que un complemento de su poderosa vida civil, y por esto, nos explica Hegel, después de la decadencia política

ya no podían satisfacer; también las propiedades positivas de la religiosidad griega las deriva de las condiciones de su vida. Satisfacción, dicha, belleza de la existencia, constituyen los fundamentos de la piedad griega. Por esto constituye el modelo imperecedero para la solución del problema de una religión del pueblo. Su religión "acompaña al pueblo amistosamente por todas partes, en sus ocupaciones y en las ocasiones serias de la vida lo mismo que en sus fiestas y alegrías", y no de modo imperativo y señorial sino humanamente confiado. "Las fiestas populares de los griegos eran todas fiestas religiosas —para honrar a un dios, o a un hombre que había prestado grandes servicios al Estado y era por ello divinizado—. Todas las fiestas, aun los mismos excesos de las bacantes, estaban consagradas a un dios y sus mismas representaciones teatrales tenían un origen religioso del que no renegaron en su desarrollo ulterior." Sus dioses no eran, como el Dios de los judíos, el poder absoluto en el que se hubiera refugiado su impotencia sino que completaban la belleza, la fuerza y la unidad de su existencia en cada uno de los puntos de la misma. "Abraham había de tener un Dios para sí, que le condujera y guiase, no un dios a lo griego, un juego con la naturaleza, al que se da las gracias por algo singular, sino un Dios que le asegurase frente a la naturaleza, que le protegiera, que fuera señor de toda su vida." Todavía deduce Hegel otra diferencia religiosa de la diversidad de la vida. La relación de un pueblo con otros se refleja en su relación con sus dioses. "Por esta razón el Dios de Abraham es esencialmente diferente de los dioses lares y de los dioses nacionales; una familia que tiene sus lares, una nación que adora a su Dios nacional ciertamente se ha aislado también, ha dividido lo único y ha excluido a los demás de su parte, pero admite al mismo tiempo otras partes, concede a éstas los mismos derechos que a la suya y reconoce los lares y dioses de los demás como lares y como dioses." Pero la diferencia fundamental es la que existe entre la trascendencia del Dios judío, su extrañeza con respecto a la naturaleza y el parentesco de los dioses griegos con el gobierno de las fuerzas naturales y, sobre todo, con los hombres. Esta igualdad de la vida humana y divina encuentra su expresión más profunda en los misterios. En la fe judía "el misterio era algo totalmente extraño en el que ningún hombre fue iniciado, del que solamente se podía depender"; y el ocultamiento de Dios en el *Sancta Sanctorum* tiene un sentido totalmente diferente al secreto de los dioses eleusinos. Nadie estaba excluido de los sentimientos de entusiasmo y piedad de Eleusis, de estas revelaciones de la divinidad, pero no había que hablar de ello porque con las palabras se perdía la consagración; "los israelitas podían charlar de las cosas y prácticas y leyes de su culto porque en él no había nada sacro, lo sacro estaba siempre fuera, invisible y no sentido".

Si Hegel persigue así la idea de una transformación completa de la comunidad religiosa, si su crítica de lo existente pronuncia sin reparo las palabras más fuertes y las consecuencias últimas, se debe, sin duda, a que sigue todavía bajo la influencia de la Revolución francesa, a la que siendo estudiante se había entregado con entusiasmo. Fue el espectador más atento de todas sus fases y de las conmociones que iba produciendo en los sistemas políticos de la Europa de entonces. En el comienzo de su estudio sobre la situación interior de Würtemberg expresa claramente que el derrocamiento de los

sistemas políticos en torno es inevitable si no se renuncia con decisión a lo insostenible y se da satisfacción a las necesidades de los tiempos. Con este mismo sentido ha redactado sus trabajos teológicos.

Los fragmentos histórico-teológicos

Ya es hora de que presentemos al lector estos fragmentos. Nada más bello ha escrito Hegel. Los he examinado largamente. En ellos se manifiesta toda la genialidad "histórica" de Hegel en su primer frescor y libre todavía de las ataduras del sistema. En la forma que se nos presentan —sin terminar todavía, en etapas sucesivas de desarrollo, imbricados en capas, con gérmenes, ampliaciones y reelaboraciones, con frases y palabras tachadas dos y tres veces y vueltas a escribir— constituyen un documento único para ilustrar la formación del pensamiento filosófico en general. Ningún otro manuscrito de Hegel nos ofrece una imagen tan cabal de su pensamiento caviloso, horadante, que recomienza siempre de nuevo. Estos fragmentos no representan ún trabajo destinado a la publicidad. Jamás pensó Hegel en imprimirlos en el estado en que están. Son materiales surgidos en el curso de su meditación, cada trozo con independencia del resto, pues su pensamiento se va rehaciendo caprichosamente al parecer pero requerido por su afán de hondura transparente y de seguir las consecuencias cada vez más amplias de su nueva concepción; más tarde fue colocando estas hojas en su lugar adecuado. Porque estos fragmentos constituyen un todo, aunque cueste esfuerzo percibir su cañamazo, entre otras razones porque han sido ordenados un poco arbitrariamente. Todo un haz de indicaciones nos refiere de un fragmento a otro. Según la noticia que nos da Hegel en la última hoja del fragmento final podemos sospechar que su trabajo completo comprendía 24 folios. No poseemos, pues, el trabajo entero y hay lagunas en muchos lugares. Si por esta razón no ha sido posible articularlo por completo es visible, sin embargo, el orden en que lo dispuso Hegel. A una historia del desarrollo de la religiosidad judía, desde sus comienzos con Abraham hasta su completa liquidación, le sigue una exposición de los supuestos que condicionan la oposición de Jesús y de su nuevo punto de vista. En primer lugar su oposición a la positividad de los judíos, como se manifiesta en sus palabras, especialmente en el Sermón de la Montaña, luego, en un plano más alto, la superación de la idea de la justicia punitiva por el nexo de vida que se manifiesta en el destino y su nuevo ideal de amor. La conciencia nueva de la relación del hombre con Dios y con la naturaleza, conciencia en que se basa la nueva moralidad y explica la religión de Jesús y los conceptos en que se expresa: *logos*, Hijo de Dios, Hijo del Hombre, Espíritu y Reino de Dios. Pero como su doctrina y su acción están sometidas a condiciones históricas que ponen barreras al desarrollo puro de su religiosidad, se origina así el destino suyo que culmina en la comunidad y produce en ella la religiosidad de las congregaciones cristianas.

Más tarde justificaremos este orden a base de los mismos manuscritos; nuestra división de la obra en capítulos no sólo ha sido determinada por el hecho de que no siempre se compaginan sus diversas partes sino que constituyen en sí mismas "todos tan

radiantes", que contienen historia, metafísica e ideal entreverados de suerte que sólo una exposición que persiga el valor peculiar y las relaciones diversas de cada trozo dentro del todo puede agotar su profundo contenido.

1. *Historia de la religiosidad judía*

Según el plan de Hegel su obra debía comenzar con la historia de la religiosidad judía porque la exposición del cristianismo requería, para fundamentarla, el contraste con la ley judía, y para comprender todo el contenido y alcance de este punto de vista Hegel se vio conducido cada vez más adentro en el estudio del judaísmo. Se pueden distinguir en el manuscrito tres capas de su trabajo: un primer esbozo, su reelaboración y, finalmente, una tercera redacción escrita al margen, que constituye casi una unidad completa. Utilizó a Josefo para completar los Libros Sagrados. Con ocasión de la huida de los israelitas de Egipto nos explica su método de considerar la tradición. "Lo mismo que en lo que antecede, tampoco en esta ocasión puede ser cuestión de comprender con arreglo a nuestro entendimiento este hecho de la liberación de los israelitas, pues tal como se presentaba en la fantasía y en el recuerdo de los judíos así actuaba su espíritu en ellos." Su concepción de la religiosidad contenida en el Antiguo Testamento descansa en una idea histórico-crítica importante, con la que se enfrenta a la concepción de Herder: la religión judía, tal como se ofrece a nosotros, no es la expresión de un pueblo infantil sino que representa el final de un largo desarrollo. Así, dice una vez: "No es posible calificar el estado de la cultura judía como un estado de niñez ni su lenguaje de lenguaje infantil no desarrollado; todavía encontramos algunas resonancias profundamente infantiles, que han sido conservadas o más bien restauradas, pero el modo general pesado, forzado de expresarse es más bien una consecuencia de la máxima deseducación del pueblo".

Para él la historia del pueblo judío comienza con Abraham, pues "su espíritu es la unidad, el alma, que rigió todos los destinos de su posteridad, se presenta en figuras distintas según las distintas potencias con que lucha o según la forma en que se impurifica cuando, sucumbiendo a la fuerza o a la seducción, acoge un modo de ser extraño; por lo tanto, en la forma diferente de armarse, de luchar o de llevar las cadenas que le impone el más fuerte, forma que se llama destino". Ya en Abraham la religiosidad judía aparece alejada por completo de la etapa de la conciencia ingenua, que se encuentra en unidad con la naturaleza. Hegel supone expresamente un tal primer estado, ya que nos habla de la pérdida del estado natural. Cuando en la totalidad de lo real —así habrá de interpretarlo— las partes se hallan unidas en un todo, esta unidad se refleja inmediatamente en el estado primero del género humano. Persigue las "pocas huellas oscuras" que se han conservado de la marcha del género humano hasta Abraham. Un primer momento de separación lo encuentra en el Diluvio. Al sentir el hombre a la naturaleza como enemiga se quebranta su fe en ella y ocupa su lugar la incredulidad más inaudita. "Porque nada subleva más el ánimo de un hombre de corazón que la visión de otro hombre destrozado —ya sea con justicia o sin ella— por la fuerza física superior frente a la cual se siente absolutamente impotente." Entre gente así separada de la

naturaleza no es posible más relación que la que se da entre el que manda y el que obedece. Y como esta relación se puede lograr de doble manera, de manera reflexiva o real, Hegel concibe un desarrollo doble a partir del Diluvio. Noé restableció la unidad del mundo disgregado en una relación señorial trascendente, el ideal pensado de Dios y de su legislación, Nimrod se coloca frente a la naturaleza en estado de defensa, somete los animales a la ley del más fuerte, mantiene reunidos a los hombres por la violencia y hasta se yergue contra Dios para impedir un nuevo diluvio. Ni uno ni otro reconciliaron a los poderes extraños que se enfrentaban como destino al espíritu judío. Ya en este punto se nos ofrece la oposición entre el desarrollo judío y el griego en la exposición de Hegel; recuerda a Deucalión y Pirra que pactaron con la naturaleza la paz del amor y fueron así patriarcas de bellas naciones.

A Abraham, que se le figura el tipo perfecto del espíritu judío en su falta de amor y en su alejamiento de la naturaleza, le dedica una historia y caracterización detalladas. Sin razón ninguna se desarraiga de su patria y de su familia y por eso regirán en su vida la separación y el antagonismo. Otra vez pone en parangón a los griegos con los judíos: cuando Cadmo y Danao abandonaron la patria "buscaron un suelo donde fueran libres para poder amar", "Abraham no quería amar". El nómada no echó raíces en el suelo en que vivió. Anduvo entre los hombres como un extraño y cuando tropezaba con ellos los utilizaba pero sin abrirse a la amistad. Y como para Hegel la religión no es más que la expresión de una hechura sentimental donde la vida real se completa en totalidad, de estos rasgos de la vida de Abraham deriva el carácter de su creencia en Dios. Abraham necesita un señor, un auxiliar, alguien en el allende con cuya idea pueda elevarse sobre la miseria de su aquende. "La vida de Abraham se caracteriza por este su mirar más allá de lo presente, por su reflexión sobre la totalidad de la existencia, y la imagen reflejada de esta totalidad es su divinidad, que dirige sus pasos y sus acciones, que le hace promesas acerca del futuro, que le representa el todo como realizado, que él ve, pensando el futuro, en la santa muerte y al que sacrifica cada cosa por su fe en el todo. El único amor que sentía le provocaba escrúpulos que podían ir tan lejos que se sentía dispuesto a destruirlo también." El Dios de Abraham es el Señor del pueblo judío que nace, en Él tiene este pueblo puesta su mirada, su impotencia encuentra asidero en la fuerza de Dios y este Dios se comporta con otros pueblos en forma de extranjero y como Abraham mismo. En este punto Hegel nos remite a los lares y dioses nacionales de la Antigüedad.

Desde Abraham la historia judía nos conduce a otra etapa de la religiosidad, la de la legislación de Moisés. Aumenta entre los hombres y frente a la naturaleza la pobreza de la vida, la impotencia en medio de todos los poderes que rodean y amagan al pueblo, y la necesidad de suplir estas fallas tiene que producir una energía potenciada de la trascendencia y del poder de Dios, que hace padecer a los egipcios. La relación del pueblo con Moisés no se basa en que éste fuera el valedor de su libertad sino en que lo "encandiló con algunas artes". Con los egipcios no tiene más que relaciones fraudulentas, de engaño. También en este punto establece Hegel la consabida comparación de los griegos. Los griegos viven con la conciencia del contenido divino de la naturaleza y del Estado y por eso domina en ellos la belleza, la vida, el amor y la dicha; la vida de los

judíos está empapada de una separación y contradicción infinitas, de una pasividad de la masa, de una infelicidad. Y otra vez nos muestra cómo de una situación tiene que surgir la religiosidad judía y de otra la helénica. La fe de los judíos es una "religión de la desgracia y para la desgracia". Es una fe en el poder extraño, rico en socorros. Cuando el objeto infinito lo es todo entonces el hombre no es nada, es "sólo por la gracia de Aquél". Esta fe no cesa de exaltar la lejanía invisible de este Dios, porque todo lo visible se le convierte, como tal, en una limitación. Por eso Moisés no pudo mostrar su Dios al pueblo más que a través del símbolo del fuego, incierto y sin forma. Encontramos en este punto un pasaje sorprendente. Hegel se opone resueltamente al criterio tradicional que pondera el monoteísmo judío frente al politeísmo griego; opone como forma superior de vida la divinización griega de la realidad con su concepción del amor, del goce y de la belleza a las letanías de los judíos sobre la invisibilidad de su Dios. La triste fe de los judíos repercute sobre la vida, oprimiéndola. Frente a este Dios el hombre no es nada; si el sujeto infinito lo es todo, su pueblo es vacío y sin vida. Si es algo lo será por obra de Dios, algo "hecho" que no disfruta de ningún derecho ni de ningún amor por sí mismo y al que no le resta más que la dependencia espiritual y una existencia animal; se ha desterrado de la vida, como algo irreal, todo lo ideal, libre y bello. Hegel comprendió, finalmente, esta situación bajo la relación lógica de la antítesis y la síntesis; la antítesis la representan el pueblo judío, por un lado, y el resto del género humano, por otro, y la síntesis de ambos es el objeto infinito, compendio de todas las verdades y de todas las relaciones, el sujeto infinito, por lo tanto.

De esta religiosidad judía deriva Hegel el principio general de la legislación mosaica. "Toda esta legislación deriva de la idea de que Dios es el Señor y todo nuestro obrar consiste en su servicio o en el disfrute que nos haya consentido. Por esto los judíos no se encuentran en esta legislación como ciudadanos; cada uno obtiene su valor únicamente por su relación con Dios y, por lo tanto, sus acciones habrán de ser puestas, en la medida de lo posible, en relación con la religión; el Estado es un extraño que se halla fuera de los hombres." Desde este punto de vista son consideradas toda una serie de determinaciones contenidas en la legislación de Moisés. Destaquemos algunos puntos característicos. El sistema de las purificaciones tiene que estar condicionado también por la relación con la divinidad, no descansa en la despreocupada pureza del ánimo y no alcanza, con todas sus prescripciones, más que la pureza de lo corrupto. "El cuerpo, que no les pertenecía propiamente y les había sido prestado, tenía que ser mantenido limpio, como el lacayo debe mantener limpia la librea que le entrega el señor." En esta legislación el sacrificio significa que el hombre no tiene ninguna propiedad sino que la posee sólo por la gracia de su Dios. Los sacerdotes forman la servidumbre de este Dios. Ya dijimos antes cómo Hegel opone el misterio del *Sancta Sanctorum* a los dioses eleusinos. También el descanso absoluto del sábado, que vacía por completo un día de la semana, le parece característico de la religión de un pueblo para el que "la unidad triste, no sentida, representa lo máximo". También resulta de la relación judía del hombre con Dios que éste no se revele a Moisés con verdades que expresen su ser sino con mandamientos que salen de su recóndita voluntad. "Aquello de lo que se depende no puede poseer la forma

de una verdad, porque la verdad es la belleza representada por el entendimiento; el carácter negativo de la verdad es la libertad.”

La siguiente etapa de la historia religiosa judía, descrita minuciosamente por Hegel, nos lleva hasta la época de Jesús. La línea histórica que traza atraviesa los siguientes jalones. La época salomónica le parece, contra la opinión común, peor desde el punto de vista político, pero, desde el punto de vista religioso, más feliz y perfecta. Los judíos se unían con los extranjeros, hasta con la naturaleza misma, al apropiarse el culto de los pueblos vecinos. “En sus ánimos asoman sentimientos más humanos y surgen con ellos situaciones más amigables, vislumbran espíritus más bellos y sirven a dioses extranjeros.” Pero la forma de su vida religiosa cambió en este caso la forma de amistad en una relación de servidumbre. La pérdida de su independencia representa el punto de arranque del cambio que va a conducir a la religión de Cristo. “La presión despertó de nuevo el odio y de nuevo se irguió su Dios.” Sin embargo, la fuerza del pueblo se volvió ahora hacia el interior, hacia sí mismo. Es cierto que de tiempo en tiempo algunos entusiastas intentaron restaurar el genio antiguo. “Pero los profetas judíos encendieron su antorcha en la de un demonio exhausto.” Ya había pasado la época de las fantasías, de las teofanías, y el pueblo se hallaba en diferentes etapas de la reflexión. Así se constituyeron sectas, opiniones, partidos. “Pero como esta actividad se desenvolvía dentro del hombre mismo y por referencia a sí mismo, como esta vida interna no tenía, como ocurre con el interés de un gran ciudadano, un objeto fuera de sí, que al mismo tiempo puede mostrar”, únicamente podía expresarse en exteriores que apuntaban hacia la vida pero sin poder plasmarla. “Para escapar a esta realidad espantosa los hombres buscan consuelo en las ideas; el judío común y corriente, en la esperanza de un Mesías futuro, el fariseo en las prácticas del culto y en la acción de lo objetivo actual, el saduceo en toda la diversidad de su inquieta existencia, el esenio en algo eterno, en una hermandad que excluía toda propiedad separadora y se convertía en una unidad viva sin diversidad.” “La esperanza de los romanos, que bajo su dominio se atemperaría el fanatismo judío, quedó defraudada. Todavía se encendió de nuevo y se consumió en su propio ardor.”

Así termina la “gran tragedia del pueblo judío”, que no es, para Hegel, “ninguna tragedia griega” y “no puede despertar ni respeto ni compasión porque ambos nacen del destino del mal paso necesario de un ser bello. Sólo puede provocar repugnancia”. Con duras palabras resume al final toda su exposición. “El destino del pueblo judío es el mismo destino de Macbeth, que se separó de la naturaleza, dependió de un ser extraño y, en su servicio, pisoteó y mató todo lo santo de la naturaleza humana y, finalmente, fue abandonado por sus dioses (pues eran objetos, él era siervo) y tuvo que ser destrozado por su propia fe.”

2. *El fragmento fundamental*

A esta historia del judaísmo hasta la época de Jesús se une un fragmento que expone la transformación que llevó de la conciencia judía a la cristiana. Las primeras palabras: “En el tiempo en que aparece Jesús entre el pueblo judío” nos señalan que nos hallamos al

comienzo de la historia de Jesús; cinco hojas se llenan con una exposición rápida que tiene por objeto demostrar la necesidad de esta transformación. Cuantas veces el espíritu ha desembocado en una contradicción con los órdenes externos de la vida otras tantas han tenido que disolverse éstos. Ésta era la situación en la época de Cristo. Estaba condicionada por un incremento incesante de la escisión, el antagonismo y la descomposición que Hegel había señalado en la historia de la sociedad judía.

Partiendo de esta situación comprende Hegel el nacimiento de la idea mesiánica, la necesidad de la aparición de Jesús, su destino ineludible y el carácter sectante de su comunidad. "En la época de Jesús, el pueblo judío ya no nos ofrece la imagen de un todo; cierto que hay algo general que lo sigue manteniendo compacto, pero hay tanto material extraño y abigarrado, tantas vidas e ideales diferentes, tantos afanes insatisfechos que buscan curiosamente cosas nuevas, que cualquier reformador que ofrezca seguridades y esperanzas puede estar seguro de contar con partidarios y con enemigos." Se había perdido la independencia exterior del Estado judío; los romanos y los reyes tolerados o impuestos por ellos concentraban el odio general de los judíos; la pretensión de independencia se hallaba demasiado arraigada en su religión, que apenas si toleraba la presencia marginal de otros pueblos; ¿cómo es posible que tolerase el dominio de uno de esos pueblos sobre sus hijos? El pueblo, cuya restante realidad subsistía todavía intacta, no estaba aún dispuesto a sacrificarla y por eso esperaba un Mesías extraño, dotado de poder, para hacer por él lo que él mismo no sabe hacer para sí o que lo animara a osarlo y le arrebatara con este poder. Muchos se distinguían por una observancia más rigurosa y exacta de todas las puntillosidades religiosas, y el hecho de que se distinguieran por eso nos indica la pérdida de la despreocupación, el empeño y la lucha por alcanzar algo que no se producía por sí mismo. Se hallaban al servicio de un *fatum* ciego, pero no, como en el caso de los griegos, contenido en la naturaleza, y su mayor religiosidad era un apego y dependencia constantes de una multiplicidad que se refería a lo uno pero que excluía cualquier otra conciencia. Los fariseos trataban con empeño de ser judíos perfectos y esto indica que conocían la posibilidad de no serlo. Los saduceos se contentaban con la "realidad judía" que encontraban en sí mismos y se daban por satisfechos con poco, pero no parecía tener un interés inmediato para ellos más que por el hecho de ser condición de sus otros goces; por lo demás, ellos y su existencia representaban para sí mismos la máxima ley. Tampoco los esenios se pusieron a luchar con la "realidad judía" sino que la hicieron a un lado, pues para huir de la lucha se entregaron a su estilo monótono de vida. "Tenía que aparecer alguien que atacara al judaísmo, pero como no encontró entre los judíos quien le pudiera ayudar en ese combate, de suerte que pudiera sostenerse y derrocar lo atacado, tuvo que sucumbir y no fundar directamente más que una secta."

Luego de estas palabras, llegado al punto en que el cambio de conciencia religiosa que tiene lugar en Jesús debe manifestarse, comienza Hegel a comprender el acontecimiento más poderoso de la historia universal valiéndose de categorías históricas en las cuales resume los factores de este cambio. El relato cede su sitio a la articulación conceptual de esta revolución histórica. Y esta articulación le lleva, más allá de su

finalidad, al problema último en el que coinciden la moral y la religión. A la exposición llana y completa siguen unas frases truncas, entrecortadas, meras tentativas. La misma escritura se hace desigual. En los márgenes vemos esquemas que resumen los acontecimientos en relaciones conceptuales. Así traza un esquema que abarca los diversos "momentos" de la servidumbre bajo la ley. Luego otro que desarrolló los "momentos" del proceso de unificación de los contrarios. Finalmente otro que representa toda la relación interna entre moral, amor y religión en que tiene lugar la transformación religiosa. Le vemos luchar con el propósito de trazar una sistemática de los conceptos que pueda servir como fundamento de la comprensión y de la exposición históricas. Las referencias de unas hojas a otras se hacen cada vez más complicadas. Luego trata de derivar los cambios en la conciencia metafísica de Jesús y, por último, su lugar en la historia de la religiosidad. Designaría esta parte como el "fragmento fundamental" ya que en él toma conciencia de la conexión de los conceptos que prestará su fundamento más general a la exposición de la religiosidad de Jesús.

Trataré de destacar lo esencial de este fragmento fundamental.

De nuevo se sume Hegel en la oposición de Cristo con el judaísmo. No hace mucho había visto en la ley racional kantiana la manera de superar el señorío de los mandamientos externos. Ahora leemos la pregunta: "¿Oponía la moral a la ley? Según Kant la moral es el sojuzgamiento de los individuos por lo universal, la victoria de lo universal sobre lo individual que se le opone". Pero la acción de Cristo y la verdadera moralidad consiste "en la elevación de lo individual a lo universal, en la superación de ambos contrarios por la unificación", en el amor. Y en este momento ataca con vigor, casi con dureza, el principio kantiano. Nos encontramos con la primera formulación de aquella crítica de la filosofía práctica kantiana que se contiene en el profundo tratado acerca del derecho natural. Schleiermacher y Hegel coinciden en su pasión polémica contra el coloso que había dominado en su juventud.

Según Kant, la acción moral, por lo mismo que consiste en una elección, contiene la exclusión completa de un contrario. "Cuanto más unido lo excluido, tanto mayor el sacrificio, la separación, la suerte desdichada." El imperativo del deber tiene la forma de universalidad. Así surge lo intolerable, porque su contenido, un deber determinado, "lleva la contradicción en sí de ser, a la vez, limitado y universal y de arrogarse las más duras pretensiones para su unilateralidad en virtud de la forma de universalidad". "¡Ay de la relación humana, exclama, que no se encuentre en el concepto del deber, que, en la medida en que no es la mera idea vacía de la universalidad sino que debe expresarse en una acción, excluye o domina todas las demás relaciones." La "moralidad" verdadera "consiste en la superación de una separación en la vida", es decir, en la totalidad designada con esta palabra; "el principio de la moralidad es amor".

Permítasenos añadir algunos párrafos del manuscrito que trata de la enseñanza de Jesús y del sermón de la montaña y en los que se amplía esta polémica contra Kant. La moral kantiana arraiga en una fuerza del hombre, su razón, la facultad de universalidad y, por lo mismo que es aquí autoactividad, los mandamientos pierden ciertamente una parte de su positividad, es el poder propio el que reina sobre nosotros. Con ella se podría haber

superado el "servicio a un extraño" de los judíos. Pero un hombre que pretenda restaurar al hombre en su ser entero, mal puede seguir este camino que desgarra el ánimo; pues también hay aquí antagonismo, y dentro de la vida misma, enfrentamiento de una fuerza con las demás. Desde este punto de vista apenas si Hegel puede escoger entre el respeto kantiano por el deber y la obediencia judía. "La razón práctica de Kant es la facultad de universalidad, es decir, la facultad de exclusión; el impulso es el respeto; lo excluido queda sojuzgado al temor; por lo tanto, una desorganización, la exclusión de algo todavía unido." Irónicamente utiliza el ejemplo de los shamanes que Kant nos sirve en su ensayo religioso como caso de fe estatutaria para ilustrar la obediencia al imperativo categórico. La diferencia no es "que la una hace siervos, mientras que la otra hace libres, sino que la primera tiene al Señor fuera de sí mientras que la segunda lo lleva consigo, uno es siervo de sí mismo; para lo particular, para los impulsos, para las inclinaciones, para el amor pasional, para la sensualidad o para lo que sea, lo universal es necesario y eternamente algo extraño, algo objetivo, siempre queda una positividad indestructible". Otra vez opone Hegel a una sola unión la "unidad de todo el hombre". Y hasta rechaza en general el imperativo. Cuando Jesús establece sobre la ley un nuevo precepto: "Ama a Dios y a tu prójimo" tenemos un mandamiento en un sentido bien diferente del imperativo y el deber kantiano; lleva tal carácter solamente porque "lo vivo es pensado y expresado en la forma de concepto que le es ajena, mientras que el imperativo categórico, en su calidad de universal, es por naturaleza un concepto". En la ética de la religión de Jesús la forma de mandato es sólo modo de expresión mientras que en la moral kantiana se halla fundada en la esencia de la moralidad. Por encima de la separación supuesta por el imperativo moral y del señorío del concepto que se manifiesta en el "deber" se halla "un ser, una modificación de la vida". De este modo Hegel, pasando por encima de Kant, llega a una libertad del espíritu que ya no conoce ninguna limitación ni antagonismo, y concibe un "ideal de unidad" donde cesa toda escisión.

Esta crítica de Kant la reanuda Hegel en el verano de 1802 en su estudio sobre el derecho natural, y el contenido de este estudio se amplía en la *Fenomenología* hasta llegar a componer la exposición y crítica del punto de vista de la moralidad; pero los pasajes decisivos del fragmento fundamental siguieron siendo básicos. En su estudio sobre el derecho natural destaca como lo más valioso de la razón práctica kantiana que coloca lo absoluto en la voluntad: a la razón práctica le corresponde el carácter de infinitud; pero constituye su limitación el que tiene enfrente a la multiplicidad finita de los impulsos empíricos. Lo real se mantiene ajeno a lo ideal, en rígida oposición. El antagonismo de la sensibilidad frente a la razón, la limitación de la sensibilidad mediante la autonomía de la razón moral, se hallan efectivamente en la experiencia general, pero aislar este aspecto de la vida vale tanto como liquidar la moralidad. Porque en ésta se realiza el ser de la razón como conexión íntima y unitaria de lo múltiple con lo uno, de lo empírico con las ideas, de los impulsos con la razón. A esto se debe la imposibilidad para la teoría ética kantiana de poner en una relación interna la fórmula universal y el deber concreto. El fragmento expresa esto de suerte que el deber concreto lleva en sí la contradicción de ser, al mismo tiempo, concreto y universal; en el estudio sobre el

derecho natural se dice: Nuestro interés consiste en saber qué es lo que debe ser hecho; cada máxima es, por su materia, algo concreto y determinado y excluye otras determinaciones, pero la forma vacía de la universalidad de la regla moral no puede entrar en ninguna relación interna con una determinación concreta. Vemos también aquí como idea directriz de la crítica de Kant que la oposición que separa una materia y una forma, la máxima y la fórmula universal, lo concreto y lo general hace imposible un sistema de moralidad. A partir de este fragmento la crítica que Hegel hace a la ley moral kantiana arranca de dos proposiciones sencillas. Lo fuerte en Kant es el reconocimiento de un absoluto autónomo en el hombre, que encuentra su expresión máxima en la razón práctica. Pero su límite se halla en que no conoce lo absoluto más que en la forma de la oposición de lo uno, de lo universal, a lo múltiple y a lo particular.

En el fragmento que estudiamos la nueva moralidad se le presenta a Hegel en tres etapas. La primera la constituye la "disposición", es decir, la inclinación a obrar así. "La inclinación se halla fundada en sí misma, tiene el objeto ideal en sí misma, no en algo extraño", ni en el mandamiento de un señor extraño ni en la ley moral de la razón. Jesucristo la opuso a la obediencia seca del judío: lo más contrario a ella, un impulso, hasta una necesidad. Jesús abolió el mandamiento al fundarlo sobre la naturaleza del hombre. Pero esta "disposición" es limitada, está condicionada por su objeto, por el tipo particular de separación que cancela. En realidad descansa, y obra tan sólo cuando la condición se presenta; entonces une. Sólo es visible en la acción y en la acción misma sólo se manifiesta de modo incompleto. Porque la acción muestra tan sólo la operada relación objetiva de lo dado en la acción pero no la unión que es lo vivo. Y la unión, por lo mismo que se verifica sólo en esta acción, es siempre singular, siempre algo aislado: no se ha unido más que lo ocurrido en esta acción.

Tiene que haber, pues, algo superior: de la "disposición" en reposo se desprende el afán de multiplicar estos actos aislados; surge la necesidad de una totalidad de unión: el amor. Trata de procurar el todo con una infinita multiplicidad de acciones, trata de prestar a la limitación de cada acción singular una apariencia de totalidad, de infinitud, mediante la multiplicación. "Enlaza puntos en momentos pero el mundo y, en él, el hombre y su dominación subsisten todavía." También hay, por lo tanto, una limitación. Y ella condiciona el destino del alma bella. No le satisface toda la plenitud de su amor. "Tiene bellos momentos de gozo pero sólo momentos y las lágrimas de la compasión, la emoción por una tan bella acción no son sino melancolía por su limitación" y su "oculta generosidad" que no admite agradecimiento alguno no es sino "la vergüenza por la deficiencia del estado".

Le es menester algo más. La religión no conoce tampoco los límites de este amor. En la unión más viva del hombre hay siempre separación —"ésta es la ley de lo humano"— pero la "religión bella" vive en el "ideal, que unifica por completo" y la "acción religiosa, la más espiritual, la más bella, se afana en unir también las separaciones hechas necesarias por el desarrollo y representa en el ideal la unión como siendo por completo, como no oponiéndose más a la realidad". Así, pues, más allá del amor como estado de vida marcha la conciencia religiosa de la conexión de toda vida en el amor.

El desarrollo del espíritu que en este fragmento se nos presenta, desde la conciencia moral al amor y al alma bella, y de ésta a la religión, contiene también el primer esbozo de la historia evolutiva de la conciencia religioso-moral tal como se expone en el estudio sobre el derecho natural y luego en la *Fenomenología*. La moralidad, que ha tomado conciencia de su infinitud, debe avanzar del antagonismo a la reconciliación, a la conciencia de lo absoluto, que incluye en sí la unión de los individuos, de los muchos, de lo contingente, con lo uno, universal y necesario.

Con esta transformación que tiene lugar en la conciencia de Jesús y que lleva de la fe legalista a la nueva religiosidad, tenía que cambiar también toda la relación de Jesús con Dios, diríamos su conciencia metafísica. Al cancelar la objetividad de la ley, la heteronomía, resulta consecuentemente una conexión de vida inmanente que une en el amor a Dios, a Jesús y a su comunidad, a la totalidad entera de la existencia.

"Si el hombre tiene voluntad se halla con Dios en una relación muy distinta que el meramente pasivo; no existen dos voluntades independientes, dos sustancias, Dios y el hombre tienen que ser uno, pero el hombre el Hijo y Dios el Padre; el hombre no como independiente y subsistente en sí mismo; es tan sólo en la medida en que es contrario, en que es una modificación, y, por lo tanto, también el Padre en él." Ésta era la fe que Jesús reclamaba de sus discípulos, que fueran también "uno" con Él, "una verdadera transustanciación, una verdadera habitación del Padre en el Hijo y del Hijo en sus discípulos; todos ellos no como sustancias, simplemente separadas y unidas solamente en el concepto universal, sino como la cepa y sus racimos; una vida viva de la divinidad en ellos". Esta religiosidad de la vida y del amor encuentra plena expresión en las palabras: "Dios es el amor, el amor es Dios, no existe ninguna otra divinidad que el amor. Sólo lo que no es divino, lo que no ama, tiene que tener la divinidad en la idea, fuera de sí. Quien no puede creer que Dios estaba en Jesús, que Él habita en los hombres, ese desprecia a los hombres. Si el amor, si Dios habita entre los hombres, entonces puede haber dioses, de lo contrario, sólo cabrá hablar de Él y ya no son posibles los dioses. Si todo está separado, entonces no es más que un ideal". Pero el todo, aunque separado, "tiene que estar siempre ahí".

Permítaseme incluir aquí un pasaje de otra exposición del tránsito de la conciencia moral al amor que desarrolla con hondura la marcha de nuestro pensamiento. De esta conciencia metafísica que de Dios tiene Jesús reciben su sentido sus dos mandamientos supremos: "Amar a Dios es sentirse en el todo de la vida, sentirse sin límites en lo infinito; en este sentimiento de armonía no existe ninguna universalidad; porque en la armonía lo particular no es antagónico sino consonante, pues de otro modo no habría armonía. Y ama a tu prójimo como a ti mismo no quiere decir amarle tanto como a uno mismo, porque amarse a uno mismo es una frase sin sentido; sino que quiere decir ámale porque es el tú: un sentimiento de una vida igual, no más poderosa, no más débil".

Tal es la suma y compendio de este fragmento fundamental. El amor es unificación de lo separado, superación de los opuestos en la unidad. Así la religión de Jesús, como religión del amor, es también la vivencia de la unidad del espíritu humano con el divino. Y esta unidad no se verifica una vez y singularmente en esta persona de Jesús, sino que

en el espíritu humano se manifiesta el espíritu divino y esta unidad de ambos es elevada a conciencia en la religión de Jesús. Con esto se expresa la interpretación metafísica del cristianismo que constituye el núcleo de la filosofía de la religión de Hegel. Para él el dogma cristiano es la expresión simbólica de la unidad de lo divino y de lo humano. Según su filosofía de la religión, en la religión cristiana se tiene conciencia de lo absoluto como el proceso en que se diferencia de sí mismo y supera esta diferencia, y se determina esta relación inmanente en Dios como amor —un misterio eterno para la comprensión sensible y para el entendimiento—. La interpretación que ofrece el fragmento prepara ya esta interpretación de la Trinidad.

Desde este punto de vista Hegel se opone lo mismo a cualquier misticismo entusiasta que al racionalismo de su época. En la base de ambos tenemos la separación del hombre y de Dios. El primero trata de abolir esta separación con un acto sobrenatural; el segundo se obstina prosaicamente dentro de la misma. "La pasividad del entusiasta quiere provocar en sí la habitación de Dios y de Cristo": así se diferencian él y el ser que rige en el proceso religioso, y se halla, por lo tanto, bajo el concepto del dominio de un objeto ajeno al espíritu. Más lejos se halla todavía Hegel del racionalismo. "Convertir a Jesús en un mero maestro de los hombres equivale a quitar del mundo, de la naturaleza y de los hombres a la divinidad"; desconoce el racionalismo que la unidad de Dios y de los hombres no es algo sobrenatural.

Hegel ha enlazado a este fragmento, mediante referencias, interpretaciones de las enseñanzas de Jesús. Los pasajes de los apuntes que utilizaremos en la exposición de su panteísmo místico nos mostrarán cómo llega también aquí a una interpretación más honda, a una interpretación, por decirio así, metafísica de estas enseñanzas, en oposición a la interpretación moral de Kant. Hace valer el concepto de la libertad cristiana, que nos libera de la prisión de la ley moral y de la jurisdicción moral. Es notable cómo resuenan ya los pensamientos del gran fragmento que trata del destino, de suerte que un fragmento nos lleva a otro.

3. *Las enseñanzas de Jesús y el sermón de la montaña*

Las interpretaciones de algunos puntos de las enseñanzas de Jesús con que termina el fragmento fundamental preparan otra serie de apuntes que componen una exposición del magisterio de Cristo y que culminan en la explicación del sentido del sermón de la montaña. Destacaremos las ideas más importantes. Hegel distingue las prescripciones "cultuales", que tienen como tales un carácter puramente positivo, y las leyes morales y civiles, que se hallan condicionadas por las relaciones naturales de los hombres. Trata primero la relación de Jesús con aquéllas, pasa luego a la relación de Jesús con las leyes civiles y morales, y esto le lleva al sermón de la montaña en el que Jesús expresa de la manera más perfecta su actitud.

Su criterio para juzgar las prescripciones cultuales de los judíos se halla, aunque no llegue a hablar de los griegos, en el culto griego. Así como los dioses de los griegos no significaban para él otra cosa que el complemento de la satisfecha existencia en común en

aquellos puntos en que se hacía sentir todavía una necesidad de unión, así concibe también el culto griego y lo opone al culto judío. "Por lo mismo que las prácticas religiosas son lo más espiritual, lo más bello, lo que trata de unificar hasta las separaciones que el desarrollo ha hecho necesarias y de representar la unión en el ideal como siendo plenamente y no contraria a la realidad, y busca el expresarlo, el subrayarlo con una acción, cuando esas prácticas carecen de aquel espíritu de belleza, significan la servidumbre más hueca, más insensata, y le es superior la satisfacción de la necesidad humana común, porque en esto por lo menos radica directamente el sentimiento de la conservación de un ser, aunque sea vacío." Con esto tenemos la justificación de la actitud de Jesús frente al ceremonial judío y al culto del templo. Cuando Hegel nos expresa su opinión acerca de los objetos sagrados y las fiestas de los judíos tiene presente a los griegos. "Cuando aquello en lo que se unifica un pueblo es a la vez algo común, propiedad de todos", entonces "la violación de lo sagrado representa la violación injusta del derecho de todos". En este punto se alborota Hegel con la actitud judía y cristiana frente a los cultos extraños. "El celo piadoso que destruye el templo y los altares de un culto piadoso y arroja a sus sacerdotes profana santuarios comunes que a todos pertenecen. Pero si algo sagrado unifica en la medida en que todos renuncian, en que todos sirven, quien se separa de los demás vuelve a recobrar su derecho." Pero esto no lo hará por causas nimias sino "sólo cuando la totalidad de la comunidad es un objeto de desprecio, y como Jesús salió fuera de toda la existencia de su pueblo, por eso no hubo lugar a ese tipo de consideración que en lo indiferente guarda un amigo con aquél que es con él un mismo corazón y alma, y por eso ninguna 'santidad' judía le contuvo ni le aplazó siquiera la satisfacción de una necesidad muy común, de un capricho. Hizo ver su separación de su pueblo, todo su desprecio por la servidumbre bajo leyes objetivas, quebrantándolas él mismo con las acciones más arbitrarias o permitiendo que fueran quebrantadas". Como ejemplos nos presenta Hegel la prohibición de la recolección del trigo en el sábado y el probar los panes de la ofrenda. Así enfrentó Jesús a los preceptos externos toda la subjetividad del hombre. "Convirtió la subjetividad indeterminada, el carácter, en una esfera muy diferente que nada tenía que ver con el cumplimiento puntilloso del precepto objetivo."

Sigue la parte referente a la relación de Jesús con los mandatos morales y civiles. Éstos, comienza Hegel, se fundan en el ser humano, pues también las leyes civiles son al mismo tiempo morales; ambas expresan las relaciones naturales de los hombres en forma de preceptos. Las leyes son unificaciones de contrarios en un concepto. Éste, conforme a su naturaleza, los deja subsistentes en su oposición, y él mismo consiste en una oposición a lo real y expresa, a este tenor, un deber ser: de estos momentos surge la forma de mandato. El mandato es civil cuando su contenido es impuesto por un poder exterior. Los mandatos puramente morales determinan los límites de la oposición dentro de un ser vivo, las leyes civiles, los límites entre varios seres vivos, de suerte que, con ellas, éstos pueden seguir subsistiendo. Los primeros representan una limitación del antagonismo de un aspecto o fuerza de lo vivo respecto a otros aspectos o fuerzas de lo mismo que se da en la relación de lo vivo con lo vivo. También las leyes morales son, por naturaleza,

positivas en parte, en la medida en que una fuerza unilateral extraña domina a las demás fuerzas y pueden llegar a ser positivas por completo cuando el hombre tiene a este señor no en sí, sino fuera de sí. Por eso Jesús, para cancelar la positividad de las leyes judías, no podía seguir el camino de mostrar que las mismas, como manifestaciones universales de una facultad humana, la facultad de lo universal, fueran manifestaciones de la razón. En este lugar encontramos aquella crítica de la doctrina moral de Kant de que nos ocupamos ya al explicar esa misma crítica contenida en el fragmento fundamental. No es esa doctrina expresión plena de la conciencia moral y, de este modo, cae también la concepción kantiana de la religiosidad de Jesús, que había sido aceptada por Hegel en el periodo anterior, Desde el punto de vista de la moral kantiana subsiste una separación entre la razón legisladora universal y nuestros impulsos e inclinaciones, mientras que Jesús quería restaurar al hombre por entero. Este espíritu de Jesús, que se halla por encima de la moralidad, encuentra su expresión más plena en el sermón de la montaña; se trata de un "intento llevado a cabo con varios ejemplos de leyes para quitar a las leyes lo legal, la forma de leyes". En su reino ocurre lo que las leyes reclaman, pero la nueva moralidad, al cancelar la forma de leyes, completa al mismo tiempo la ley moral judía. Lo que de este modo se cierne por encima de la separación entre lo universal y lo particular, entre la razón y el impulso, es un ser, una modificación de la vida: tal es la moralidad de Jesús, y la limitación en que se nos ofrece en cada una de las sentencias se debe a su limitarse a la determinación del objeto, del mismo modo que la forma de mandato se funda en la necesidad de la expresión conceptual. Sentencias que de hecho tienen un valor imperecedero para la comprensión de las enseñanzas de Jesús.

Hegel divide el sermón de la montaña en tres partes. La primera la constituyen paradojas que nos anuncian que vamos a escuchar algo completamente nuevo. "Se trata de clamores en los que, por un lado, se aparta entusiasmado de la estimación corriente de la virtud y, por otro, anuncia entusiasmado otra justicia y otra luz, otra región de la vida cuya relación con el mundo sólo puede ser la de ser odiado y perseguido por éste."

La segunda parte del sermón de la montaña, que constituye su cuerpo principal, se halla bajo el punto de vista del cumplimiento de la ley por la nueva moralidad, y la forma que reviste es la del antagonismo de cada una de las leyes y la nueva religiosidad. Hegel rechaza en esta ocasión la expresión "coincidencia de las inclinaciones con la ley" aplicada a la doctrina de Jesús y de la que él mismo se había servido antes en el sentido de Schiller, porque en ella se presentan todavía la ley y la inclinación como particulares y contrarias. Esta nueva moralidad no es coincidencia sino unidad. "Vida únicamente como relación de varios, amor un ser que, expresado como concepto, como ley, es necesariamente igual a la ley pero expresado como real, como inclinación, se opone al concepto y es, al mismo tiempo, igual a sí mismo, a la inclinación." Lo que el amor —pues en él la ley pierde su forma y el concepto es desplazado por la vida— pierde en universalidad —pues el concepto abarca todo lo particular— no es más que una pérdida aparente y una verdadera ganancia infinita, gracias a la riqueza de las relaciones vivas con los, acaso, pocos individuos con quienes se pone en relación. "No excluye lo real sino lo pensado, las posibilidades, y esta riqueza de posibilidades en la universalidad del

concepto es, en sí misma, un desgarramiento de la vida.” En este sentido, trata Hegel las diversas enseñanzas de Jesús acerca de la relación de la ley con su cumplimiento. Destaquemos tan sólo un notable pasaje acerca de la propiedad. “Nada hay que decir sobre la exigencia de rechazar las preocupaciones de la vida y de despreciar las riquezas; se trata de una letanía que está bien en sermones o en los versos porque semejante exigencia no encierra verdad alguna para nosotros. El destino de la propiedad ha llegado a ser demasiado fuerte como para poder pensar por un momento separarnos de ella.” La justificación de las manifestaciones de Jesús sobre la riqueza se halla en que la moralidad, que no puede ser determinada más que por dentro, en la propiedad se vincula a algo que le es exterior, y las relaciones jurídicas penetran en la esfera del amor. Jesús exige “elevación sobre el dominio del derecho, de la justicia, de la equidad, de los servicios de amistad que los hombres pueden prestarse en este dominio, exige elevarse sobre toda la esfera de la propiedad”.

La última parte del sermón de la montaña es tratada brevemente. “Lo que sigue ya no es un enfrentamiento con la ley de lo que le es superior, sino el señalamiento de algunas manifestaciones de la vida en su bella región libre, como unión de los hombres en el pedir, dar y tomar. Termina todo con el intento de ofrecer la imagen pura del hombre, que anteriormente se perfiló en el antagonismo frente a las determinaciones, fuera de esta esfera, lo que no puede realizarse más que en forma de parábolas imperfectas.”

4. *Reconciliación con el destino por medio del amor*

Reconciliación del destino por medio del amor, así titula Hegel el tema de este manuscrito en el punto en que pone en relación con él otra descripción de la unión de la pluralidad de las virtudes en el amor. No se encuentra ninguna indicación que pondría en relación estos dos fragmentos, que guardan entre sí una conexión completa, con el anterior. Siguen desarrollando la conexión de vida de la moralidad superior tal como se contiene en la religiosidad de Jesús y por eso pertenecen, por su contenido, a este lugar. Además que, de otro modo, no habría lugar para ellos. Antes no podrían ir, naturalmente, y tampoco después, porque encontramos hasta el final de la obra una conexión, que también se puede mostrar externamente, para la que los conceptos elaborados en estos fragmentos constituyen la base.

Cuando se perturban las relaciones establecidas en la vida entre los individuos nace la cuestión de cómo será posible restaurarlas. Se rechaza la respuesta que a esta cuestión ofrece la religiosidad judía y se expone la relación de la religiosidad de Jesús con esta cuestión apoyándose en la idea de destino de la tragedia griega. Pero en este fragmento teológico, el más profundo de todos los suyos, Hegel va mucho más allá de la tarea de tratar un trozo de la doctrina de Jesús. Ya la relación en que aparecen en este fragmento la doctrina de Jesús y su destino otorga a este trozo independencia. Pero se añade todavía otro rasgo de mayor alcance. Este fragmento supone a la vez un enfrentamiento con el dogma protestante. La concepción metafísica de Hegel, a tenor de la cual la unidad de Dios y de los hombres constituye una conexión de vida, y su concepción de la

religiosidad cristiana, exigían el difícil trabajo de la disolución de la dogmática protestante fundada sobre Pablo y Lutero. Esta dogmática encuentra su fundamento en la justicia punitiva de Jehová y en la supresión del castigo por la muerte de Cristo. Por lo tanto, se halla condicionada por conceptos judíos. Lo mismo que Schleiermacher, Hegel ha cortado los hilos que Pablo enhebró tan artificiosamente entre la ley judía y Jesús. Para él, el cristianismo reposa en el fundamento positivo del judaísmo pero no en otro sentido en que reposa también sobre la cultura clásica. Su idea más fuerte a este respecto es que, para él, el judaísmo como etapa religiosa se halla más abajo que la religiosidad griega y la romana. Su trabajo histórico, que lleva a cabo la separación de las representaciones judías con respecto a la religión revelada de Jesús, comenzó ya, como vimos, cuando estudiaba con Storr en Tubinga. En estas lecciones se le presentó ya el problema. Porque la doctrina de la justificación jurídica en ellas contenida conducía a la elaboración conceptual de Pablo, que descansaba en un enlace arbitrario de la doctrina de Cristo con los conceptos judíos de Jehová, de su ley y de su sistema punitivo. Por entonces Hegel concibió la oposición del judaísmo y de la religión de Jesús desde el punto de vista de la obra de Kant sobre la religión: heteronomía y autonomía, dominio de los sacerdotes sobre las conciencias y poder libre de la conciencia moral. Pero ahora encontró en la ley moral misma una contradicción interna entre razón y sensibilidad, entre regla e inclinación, entre concepto y vida. Ley y amor, justicia punitiva y reconciliación del destino; en la separación de estas categorías descansa este fragmento único por su genialidad histórica.

Sigue desenvolviendo una oposición ya desarrollada en sus años de Tubinga. El moralista especulativo deduce los conceptos de ley y de virtud. Aplica estos conceptos a lo vivo, exige que se les dé satisfacción y lucha con lo vivo para someterlo al concepto. El maestro del pueblo, el reformador de los hombres, dirige su mirada a éstos. Y encuentra aquí el poder destructor de los vicios y los crímenes como el viejo problema que se intenta resolver en el judaísmo y en el cristianismo.

Al hacer esta distinción Hegel tiene en cuenta, sobre todo, a Kant y por eso el primer ataque que hace contra la teoría de la reconciliación, fundada en la justicia punitiva, no se encamina tanto contra Pablo, Lutero y los renovadores de esta doctrina ortodoxa en su tiempo, sino contra la doctrina de Kant acerca de la ley y de la función del castigo como cumplimiento de la justicia.

El antagonismo entre deber e inclinación había encontrado la unificación en las modificaciones del amor, la ley había sido acogida en el amor, se conservó su contenido pero se perdió su forma. La cuestión que ahora se planteó era mucho más difícil, la indigencia de la vida se presenta mucho más cerca; aquí es donde tenía que corroborarse prácticamente su punto de vista frente a Kant y la ortodoxia.

De todos los fragmentos es éste el más difícil de descifrar. Hegel no ha cesado de hacer correcciones, con total indiferencia por una posibilidad de nueva lectura, y con el empeño único de lograr claridad para sí; se palpa la enorme excitación que le producía entonces este problema.

En primer lugar trata de vivir por entero esa situación en la que el infractor se halla

frente a la ley violada. ¿Qué ha ocurrido? La ley, como unificación pensada de contrarios, se halla fuera de la vida. En el crimen se destruye uno de los contrarios unificados en el concepto, pero el concepto permanece, mas no expresa más que lo que falta, la laguna, y se llama ahora ley penal. Y ya no es sólo la forma sino el contenido de la ley lo que se opone a la vida, porque se trata esta vez de destruirla. Si hay que superar también la ley en esta forma de justicia punitiva, habrá que eliminar asimismo su contenido: el castigo.

El criminal, considerado desde este punto de vista, ha destruido algo que le es exterior; el castigo se corresponde con el crimen; la necesidad de que tenga lugar radica en algo externo, en la ley violada. El criminal ha salido de la esfera del derecho representada por el contenido de la ley y, de este modo, ha perdido también su derecho. Así se muestra la primera consecuencia: como el concepto de ley no es más que algo pensado, la ley punitiva puede realizarse únicamente uniéndose con lo vivo. Tiene que revestirse de poder. Y entonces se pone en evidencia la total incongruencia entre concepto y vida. Porque este ejecutor de la ley, el juez, no es una justicia abstracta sino un ser, y la justicia no es más que su modificación. Por esto el vengador puede renunciar a vengarse, puede perdonar, el juez puede indultar. "Pero con esto no se ha dado satisfacción a la justicia; ésta es inflexible, y mientras las leyes sean lo supremo no es posible eludirlas, y lo individual tiene que ser sacrificado a lo universal, es decir, debe matarse." "La ley permanece con su majestad terrible y no es posible eludirla por amor": no puede renunciar al castigo so pena de anularse.

Así descubre Hegel la crueldad que radica en este punto de vista legal. "El castigo sigue al hecho, su conexión es irrompible; si no hay modo alguno de que una acción deje de haber ocurrido, si su realidad es eterna, entonces tampoco es posible ninguna reconciliación, ni siquiera con la imposición del castigo." El castigo padecido en nada cambia la conciencia de la mala acción, el juicio de la conciencia, la posición adversa de la justicia respecto al efecto externo e interno subsistente de la acción. "El criminal se ve siempre como criminal; no tiene poder ninguno sobre su acción como realidad, y esta realidad se halla en contradicción con su conciencia de la ley." El hombre no puede aguantar esta situación. Ante esta espantosa realidad del mal y de la inmodificabilidad de la ley escapa al seno de la gracia. Aquí está la maldición de este punto de vista, que fuerza en último término a la inmoralidad, que empuja a la falta de honradez. El hombre trata de escapar a la ley refugiándose en Dios, como protector de la justicia abstracta, y en su bondad, y espera que esta bondad le verá de distinto modo a como es. "Encuentra consuelo en la idea, en la falsa representación que otro ser se hace de él." "Y de este modo no habría ningún retorno a la unidad de la conciencia por un camino puro, ninguna cancelación del castigo de la ley amenazadora y de los remordimientos que no fuera un pordioseo poco honrado."

En esta descripción encontramos que se lleva a cabo casi por completo la identificación de la moral de Kant con la ley del Antiguo Testamento. Y como consecuencia del punto de vista de la ley tenemos que no es posible dentro de él la reconciliación. Tampoco la muerte por delegación de Cristo puede satisfacer a la ley.

Porque Cristo, como representante de los pecados, sería en cuanto tal un universal, mientras que la ley se ha establecido para enfrentarse como lo universal a lo particular de cada uno de los hombres que obran.

Es menester abandonar el punto de vista. La conciencia debe alcanzar una posición en la cual la ley y la justicia punitiva se reconozcan como una relación subordinada de la vida divina con la culpa. Este nuevo punto de vista, en el que la reconciliación se convierte en realidad, lo representa Jesús, pero Hegel lo amplía recurriendo al concepto de destino extraído de la tragedia griega. En este lugar tropezamos con la dialéctica de la historia como método de concebir el mundo espiritual, en la forma primera que adopta en Hegel. En la conciencia que se abarca a sí misma, a sus acciones y a su culpa bajo la idea de la justicia punitiva, se da una relación interna de sus estados entre sí. Esto lleva, del afán de librarse de la culpa, a la imposibilidad reconocida de jamás dar satisfacción a la rígida ley. La ley se enfrenta con la vida como algo universal, por lo tanto, inflexible y ajeno a ella. A esta idea profunda no le falta más que la fórmula lógica: según ésta, en la vida misma se manifiesta una contradicción; descansa en la oposición de lo universal y de lo particular; esta contradicción empuja hacia una etapa superior, en la que se realiza el afán de reconciliación. Esta etapa superior de la conciencia moral se expresa en nuevas relaciones contenidas en ella. La vida una, su destrucción por la culpa, destino como reacción de la vida contra ésta y amor como el sentimiento de la vida que se vuelve a encontrar a sí misma: en estas relaciones se verifica la reconciliación real.

"La ley es posterior a la vida y está por bajo de ésta." Hegel parte de la vida como concepto máximo de su mística. "La vida no es diferente de la vida porque la vida está en la divinidad única." El criminal cree que destruye una vida extraña pero, como toda la vida es una, hiere la suya propia. "En su arrogancia ha destruido, en verdad, pero únicamente la amistad de la vida, que la ha cambiado en enemistad." Al asesino la vida matada, pero que es inmortal, se le aparece ahora como su enemigo, "como un fantasma espantoso que da suelta a todas las Euménides". "El espíritu escapado de la vida destruida se presenta contra él como Banco, que vino como amigo hacia Macbeth, y que no fue extirpado por el asesinato, sino que, al momento, tomó su silla mas no ya como compañero de ágape, sino como espíritu malo." "En el momento en que el criminal siente la destrucción de su propia vida o la reconoce como destruida en su remordimiento, comienza la acción de su destino, y este sentimiento de la vida destruida tiene que convertirse en una nostalgia por lo perdido." Su destino interno no lo constituye el temor ante una ley extraña sino el temor ante sí mismo, la conciencia de haber violado la vida en sí mismo. "En el destino el hombre reconoce su propia vida y su súplica al destino no es una súplica a un señor sino un reformar y acercarse a sí mismo. El destino opera una nostalgia por la vida perdida. Esta nostalgia, si hay que hablar de mejorar y mejorarse, puede ya llamarse un mejoramiento, porque al ser un sentir la pérdida de la vida reconoce lo perdido como vida, como algo que antes fue amistoso." Es "de conciencia" porque "prolonga el remordimiento y el sentimiento del dolor y lo renueva a cada momento para que no se reconcilie frívolamente con la vida sino desde lo hondo del alma, para que la salude de nuevo como amiga". Así, peregrinos ciñendo el cilicio,

caminando descalzos sobre la caliente arena, han prolongado y multiplicado a cada paso la conciencia del mal y del dolor y, sin embargo, han contemplado en este dolor la vida misma, si bien como algo que les es enemigo, y han hecho posible de este modo que sea acogida de nuevo. “Porque el antagonismo constituye la posibilidad de la reunión y por lo mismo que la vida se antagonizó en el dolor, fue capaz de ser acogida de nuevo.” En este estado también lo enemigo es sentido como vida y en esto radica la posibilidad de reconciliación del destino. “Este sentimiento de la vida, que se encuentra de nuevo a sí misma, es el amor, y en él se reconcilia el destino.”

“Culpa y destino” constituyen también el tema de un capítulo de la *Fenomenología* de Hegel; trata el mismo problema: las relaciones entre carácter, acción, culpa y destino, que pertenecen a una región a donde no alcanzan las relaciones entre ley, virtudes y castigo. En estas relaciones nos habla la conexión de la vida misma: aquí encontramos el famoso pasaje acerca de Antígona en que se desarrolla esta conexión de vida a propósito de la tragedia de Sófocles.

Pero este ideal de Hegel revela toda su grandiosidad en la última parte de nuestro fragmento, que se ocupa de la culpa de la inocencia y del conflicto de la misma con el destino. El castigo ejerce su señorío en el campo que marcan las reglas y las virtudes fijadas: “el destino, por el contrario, es insobornable e ilimitado como la vida”. “Allí donde se hiere la vida, sea con toda justicia, con plena satisfacción, surge el destino y por eso se puede decir que la inocencia jamás ha padecido, cada dolor es culpa. Pero el honor de un alma pura es tanto mayor cuanto con mayor conciencia ha herido la vida para mantener lo supremo.”

El hombre que actúa entra en la arena del poder contra el poder, acepta con conciencia la culpa y se entrega al destino: le alcanza el sufrimiento de la valentía como justo destino, porque se ha dejado llevar al campo del derecho y del poder. Frente a él se halla la pasividad con su tolerancia desvalida, lamentable. Entre ambos tenemos la belleza del alma. En este lugar Hegel habla de la contradicción en cada uno de aquellos estados contrarios, la valentía y la pasividad, y “de lo verdadero opuesto a ambos contrarios”. Ya tan pronto, la visión de la dialéctica en el mundo espiritual recibe su forma lógica. El alma bella se manifiesta en la libre elevación sobre la pérdida del derecho y sobre la lucha sin dolor, en la renuncia libre a la vida. Se retira de relaciones manchadas, pues no podía permanecer en ellas sin ensuciarse. Con propia voluntad acoge el destino desdichado y los dolores que así nacen. De esta suerte un hombre semejante se cierne sobre cualquier destino. “La vida se le ha hecho infiel pero no él a la vida; él la ha huido pero no la ha herido; puede echarla de menos como a un amigo ausente, pero ella no puede perseguirle como a enemigo; y no es vulnerable por ningún lado, pues como la mimosa se recoge en sí mismo al menor contacto.”

Así el atributo negativo de la belleza del alma es “la máxima libertad, es decir, la posibilidad de renunciar a todo para conservarse a sí misma”. Y Hegel emplea esta caracterización para comprender la figura de Jesús. Pedía de sus amigos que lo abandonaran todo para cortar toda relación con el mundo indigno. No siendo presa de nada objetivo nada tiene que perdonar al ofensor. Ningún sentimiento de enemistad,

ningún orgullo había en él, ninguna exigencia a otros. Pero precisamente en este retiro de las relaciones de la vida y de las exigencias de la justicia, a la suprema inocencia se une la máxima culpa: al cernirse sobre el destino no se sustrae al destino más desdichado.

Describe Hegel luego el temple afectivo que revela la religión de Jesús, en primer lugar, en su actitud con las ofensas que le vienen de fuera. “Un ánimo que se cierne así por encima de las relaciones de justicia, que no es presa de nada objetivo, nada tiene que perdonar al ofensor, porque éste ningún derecho le ha violado, pues renunció a él tan pronto como su objeto fue tocado. Está abierto para la reconciliación, pues le es posible acoger en seguida de nuevo toda relación viva, entrar de nuevo en las relaciones de amistad, de amor, porque en él no se ha herido ninguna vida; por su parte ningún sentimiento adverso se opone, ninguna conciencia, ninguna exigencia a los demás para establecer el derecho violado, ningún orgullo que pidiera de los demás el reconocimiento de haberse hallado en una esfera inferior del campo del derecho. El perdón de las faltas, la disposición a reconciliarse con los demás, la convierte Jesús en condición para el perdón de las propias faltas, para suprimir el propio destino enemigo. Ambas cosas no son sino aplicaciones diferentes del mismo carácter del alma. En la reconciliación con los ofensores el ánimo no se fija ya en la posición jurídica que alcanzó contra aquéllos y, al tiempo que renuncia a la oposición, al derecho, al genio malo de los demás, como a su destino adverso, se reconcilia con ellos, y ha ganado para sí otro tanto terreno, otra tanta vida que le era enemiga la ha convertido en amiga, y ha reconciliado a lo divino consigo; y el destino armado contra él por su propia acción se ha disipado en la noche.” Esta reconciliación no sólo se halla frente al odio personal, que trata de que se cumpla el derecho contra el otro surgido de la violación, sino que “además de este odio existe todavía una cólera justiciera, un colérico rigor por el cumplimiento del deber que no se enciende con la violación de un caso individual sino con la violación de su concepto, el imperativo moral”. Sin embargo, tampoco este odio justiciero llega a ninguna reconciliación efectiva con el destino.

Hegel hace valer otro punto de vista nuevo para la reconciliación del destino que uno ha despertado contra sí mismo por la vulneración injusta de la vida. La relación entre la ley y el castigo descansa en el principio de la compensación. El punto de vista de la ley destaca de la totalidad del hombre que ha llevado a cabo esta violación de la vida la violación misma; ante la ley el criminal no es más que criminal, el vulnerador más que vulnerador. Pero en relación con la naturaleza humana la ley y el crimen no son más que secciones, partes, fragmentos. Este punto de vista es superado en cuanto nos retrotraemos a la totalidad de la naturaleza humana. “Como el castigo no le viene al hombre de una ley extraña sino que es del hombre de donde nacen la ley y la justicia del destino, es posible retrotraerse al destino original, a la totalidad, porque el pecador es algo más que un pecado existente, algo más que un crimen con personalidad; es hombre, el crimen y el destino están en él, puede volver otra vez a sí mismo y, cuando vuelve, bajo sí mismo, los elementos de la realidad se han disuelto, se han separado espíritu y cuerpo; el hecho subsiste todavía pero como algo pasado, como un fragmento, como un despojo muerto; aquella parte del hecho que se presentaba como remordimiento ha desaparecido,

y el recuerdo del hecho ya no es más una contemplación de sí mismo; la vida ha vuelto a encontrar a la vida en el amor." En este sentido ha concebido también Jesús la conexión entre pecado y perdón; también para él se hallaba contenida en la naturaleza misma, en la vida; colocó la reconciliación en el amor y en la plenitud de vida; la enlazó a la fe. "Creer en Jesús quiere decir algo más que conocer su realidad y sentir la propia como menor en poder y fuerza y ser un servidor; fe es un conocimiento del espíritu por el espíritu, y sólo espíritus iguales pueden conocerse y comprenderse, los desiguales conocen sólo que no son lo que es el otro; diferencia en la potencia del espíritu, en el grado de fuerza, no es desigualdad; pero el más débil se adhiere al más alto como un niño o puede ser elevado hasta él." Más tarde nos ofrecerá Hegel mayor demostración de que su exposición de la conexión de vida entre destino, reconciliación y amor corresponde a la religiosidad de Jesús.

De este modo la línea en la marcha del pensamiento vuelve a sus comienzos; el problema era el de la reconciliación. Se han encontrado ya los supuestos de la conciencia según los cuales esa reconciliación es una realidad en Jesús. No como un servicio de una vez de un Dios o de un hombre por otros, sino como una interna conexión de vida de la más alta moralidad.

Cuando Hegel escribió este fragmento tendría unos treinta años. Una edad pareja tendría Schopenhauer al ir concibiendo por fragmentos su "mundo como voluntad y representación". Schopenhauer no es más fuerte que Hegel en sentido hondo de gran poeta para concebir la vida ni en poder de la fantasía para expresarla, si bien el lenguaje de que dispone Hegel es oscuro y torpe.

5. *Las virtudes y el amor*

"Pero el amor no reconcilia sólo al criminal con el destino sino que reconcilia también al hombre con la virtud": con estas palabras comienza la exposición de la unificación de las virtudes por el amor que sigue inmediatamente al fragmento sobre el destino. Los párrafos siguientes nos indican también que nos hallamos dentro de la exposición de la religiosidad de Jesús. Hegel opone inmediatamente la idea que tiene de las virtudes a la teoría de la virtud de Kant. Había distinguido en su *Metafísica de las costumbres* la teoría del derecho, que implica la coacción externa, de la teoría de la virtud, que no es accesible al poder exterior; en este campo de la moralidad rige la autocoerción, pues la virtud es para él la fuerza moral para cumplir debidamente la ley moral. Nos encontramos de nuevo con la crítica de Hegel a este punto de vista, crítica que ya conocemos. "Jesús no opuso a la servidumbre total bajo la ley de un señor extraño una servidumbre parcial bajo una ley propia, bajo la autocoerción de la virtud kantiana, sino que le opuso virtudes sin señorío y sin sometimiento, modificaciones del amor." Sigue luego una liquidación dialéctica de la teoría kantiana de la virtud, donde se demuestra como complemento el principio del amor. Los puntos capitales de esta digresión serán utilizados más tarde en la exposición de la forma del conocimiento moral de Hegel, en el capítulo que trata de su ideal. A esto se enlaza una exposición de la conexión orgánica de

la moralidad tal como surge del señorío del amor en el espíritu humano. "Un vínculo vivo de las virtudes, una unidad viva es cosa muy diferente que la unidad del concepto; no establece una determinada virtud para determinadas circunstancias sino que aparece indivisa y sencilla hasta en las mezclas más abigarradas de las relaciones; su forma exterior puede modificarse de modo infinito, jamás será la misma dos veces y su manifestación nunca podrá ofrecer una regla porque nunca tiene la forma de lo universal frente a lo particular." A esta fuerza de unificación que actúa en la vida Hegel la denomina amor. "Es la relación viva del ser mismo, en ella han desaparecido todas las separaciones, todas las circunstancias limitadas." Designa al amor como "sentimiento del todo".

Según Jesús este amor debe constituir el alma de sus amigos, el nuevo mandamiento, la señal distintiva de la relación con él. Una de las ideas fundamentales de Hegel es que la energía máxima de esta relación sólo puede regir en una comunidad real organizada: así coloca semejante comunidad frente a la filantropía del siglo XVIII. "Esta filantropía universal es una invención vacía pero característica de la época, que no podía por menos de establecer exigencias, virtudes ideales con respecto a un objeto mental, para aparecer en este objeto pensado con mucha magnificencia por lo mismo que su realidad era tan pobre. El amor al prójimo es amor a los hombres con los que uno entra en relación. Algo pensado no puede ser algo amado." La dificultad que pudiera surgir porque en la doctrina de Jesús el amor aparece como un mandato se disipa en este punto, lo mismo que en otros lugares del manuscrito, considerando que semejante imperativo no es más que la forma de expresión de una actitud interna que corresponde al ideal moral. "El amor no puede ser mandado, pero tampoco vale menos porque su naturaleza no consista en un dominio sobre algo que le es extraño; tan no está por debajo del deber y del derecho que significa por el contrario su triunfo el no dominar sobre nada y el ser sin ningún poder enemigo contra otro." "Enunciar el amor no es espíritu sino lo contrario, y sólo como nombre, como palabra puede ser mandado, y sólo se puede decir: tú debes amar; el amor mismo no expresa ningún deber; no es ninguna universalidad opuesta a una particularidad, no es una unidad de concepto sino unidad de espíritu, divinidad." En este lugar encontramos aquella reducción del mandato de Cristo de "amar a Dios y al prójimo" a la unidad de la vida infinita, en cuya armonía desaparece todo lo antagónico. "Sólo con el amor se quebranta el poder de lo objetivo, pues con él se derrumba todo este dominio. Las virtudes establecen por su propio límite un algo objetivo fuera de ellas, y la variedad de virtudes establece una multiplicidad tanto mayor e insuperable de objetividad; sólo el amor carece de fronteras y lo que no ha unificado no es objetivo para él, lo ha pasado por alto o no lo ha desarrollado todavía, y no se le enfrenta."

La última cena es una fiesta del amor. La última cena rebasa el carácter de un ágape del amor y se acerca a una acción religiosa, sin elevarse, sin embargo, a la altura de ésta. El amor no es todavía religión, porque sólo puede ser objeto de una veneración religiosa "una unificación en el amor objetivada por la imaginación": el sentimiento de amor que inspira la última cena tenía que unirse con la representación del mismo por la fantasía. La cena en común es un acto de amistad, "es todavía más unificador el comer

solemnemente del mismo pan, el beber del mismo cáliz". En todo esto no hay más que representación de la amistad. La declaración de Jesús "éste es mi cuerpo" y la partición convierte en parte al sentimiento en objetivo. Es enlazado a algo real y dado y disfrutado con él. Y la acción se hace mística por la relación entre pan y vino, cuerpo y sangre de Jesús y su espíritu; los comulgantes se unen a Jesús mediante el objeto y esta unificación opera la comunidad del espíritu. Pero esta acción mística no se puede convertir en una acción religiosa porque lo objetivo en que se verifica desaparece en la acción misma. Aquí se ve el límite que inhiere a la comunión para poder producir un efecto religioso satisfactorio. Este aspecto del sacramento cristiano, según la concepción de Hegel, será tratado más tarde.

6. *El ideal del amor*

En este punto vamos a colocar un fragmento del que no sabemos si Hegel ha querido colocarlo en el plan de esta obra, ya que no vemos ninguna referencia en este sentido. Pero por su contenido pertenece a la serie y, si bien en ninguna de estas hojas se hace alusión a la doctrina de Jesús, pueden presentarse aquí como la expresión metafísica más alta encontrada entonces por Hegel para la unidad de la vida en el amor. El fragmento resuena como un himno y, por su sentimiento, es afín a las rapsodias de Schaftesbury y de Schiller y al himno de Hölderlin, pero va más allá de ellos hasta llegar a las profundidades de la vieja mística. Representa el ideal de la moralidad superior en el que se verifica la unión con Dios y con los demás hombres en el amor, en forma contraria a como la conciencia cristiana ordinaria, en la que pervive el egoísmo judío, trata de alcanzar esta unión.

Tiene por base la distinción entre la etapa de la comprensión del entendimiento y la de la conciencia metafísica de la vida universal. Desde el punto de vista de la reflexión el hombre se encuentra separado del mundo exterior; entre los dos se da la relación de la acción recíproca de fuerzas independientes, que se condicionan mutuamente, y como ambas son independientes en su relación recíproca sólo relativamente tienen menester de una potencia extraña, mediante la cual son y mantienen su relación. Proposiciones que recuerdan la fundamentación teórica de una concepción intelectual del mundo en Descartes. "Pero el amor no es entendimiento, cuyas relaciones dejan subsistente lo múltiple como algo múltiple y cuya unidad misma está llena de antagonismos; no es razón, que no hace más que oponer su determinar a lo determinado; no es delimitador, no es limitado, no es finito." A esta altura de la vida no existe ya lo finito, no existe ninguna oposición del sujeto contra lo demás. Se ha superado la visión del entendimiento en cuanto el espíritu se coloca por encima de los antagonismos en la unidad de la vida universal. Tenemos el mismo ascenso de la conciencia individual a la vida universal que constituye también el núcleo místico de la *Ética* de Spinoza.

Sobre este fundamento establece Hegel las etapas de la unión del hombre con Dios y con los demás hombres.

La unificación de lo separado en su naturaleza más íntima en la etapa del

conocimiento del entendimiento tiene lugar por la subsunción bajo poder extraño, y por eso permanece en los límites de una relación de señorío que enlaza desde fuera. El hombre se ve aquí como centro de las cosas. Se siente como señor de los objetos y en el favor del Dios que gobierna. Pero a medida que se amplía la comunidad con los iguales —desde Abraham y su familia hasta Israel, desde Israel a toda la cristianidad y a todo el género humano— en tanto mayor grado pierde el individuo en valor, en sus pretensiones, pues su valor consistía en la participación en el señorío. Se deja sentir toda la miseria de esta situación. Domina el amor en razón de lo muerto. Todo es para el hombre mundo exterior, material, indiferente en sí mismo, y él mismo algo independiente íntimamente contrapuesto a la naturaleza. La materia es para él absolutamente. "Pero, claro es, si él no fuera, tampoco habría nada para él." Así, pues, necesita de su existencia individual. "Se comprende muy bien que quiera ser, pues fuera de su colección de limitaciones, de su conciencia, no existe la eterna unificación completa, nada existe, fuera de la árida nada"; y el hombre no puede soportar el pensarse dentro de ella. Él se da como antagónico: lo antagónico es, recíprocamente, condición y condicionado; nadie lleva en sí las raíces de su ser; cada uno es sólo relativamente necesario. "Lo uno es para lo otro, y también para sí, sólo mediante una potencia extraña; lo otro se le asigna por la gracia y favor de esta potencia; y sólo en un ser extraño se da un ser independiente, del que el hombre recibe todo como en regalo, al que tiene que agradecer a sí mismo y la inmortalidad, del que tiene que pordiosear temblando." Encontramos aquí la misma marcha dialéctica que nos va llevando de una situación dada de la conciencia a nuevas consecuencias, como ya Hegel la había mostrado en la exposición de la disolución del mundo de fantasía de los griegos y en la marcha del judaísmo al cristianismo.

Podemos sustraernos a esta consecuencia necesaria tan sólo si renunciamos al punto de vista del entendimiento. En el amor el individuo se eleva a la unidad de la vida universal y puede disolver la visión del entendimiento. El amor auténtico tiene lugar únicamente entre vivientes que son iguales por el poder. Aquí se da la verdadera unificación que excluye todas las oposiciones. Es sentimiento, y no se distinguen en él el que siente y lo sentido: "es un sentimiento de lo vivo y como vivientes son una cosa los que aman". No se trata de un sentimiento determinado, pues éste sería una vida parcial y no la vida entera: "del sentimiento singular, la vida tiende, mediante disolución, a dispersarse en la multiplicidad de los sentimientos y a encontrarse en esta totalidad de la multiplicidad. En el amor esta totalidad no está contenida como en la suma de muchos particulares, de muchos separados; en él se encuentra la vida misma, como una duplicación y como una unidad" de sí misma.

El pensamiento que sigue aparece oscuro. El concepto del yo absoluto de Fichte, de la reflexión en sí mismo, de la oposición y de la unificación se traslada a esta esfera mística del amor y de la vida, y también opera quizá la transformación a que sometió Schelling el pensamiento de Fichte. "La vida ha recorrido, partiendo de la unidad no desarrollada, a través de la formación, el círculo que le lleva a una unidad acabada. A la unidad no desarrollada se enfrentaba la posibilidad de la separación y del mundo, la reflexión producía siempre en el curso del desarrollo más antagonismos, que se

unificaban en el impulso sastisfecho, hasta que llegaba a oponer a sí misma la totalidad del hombre mismo, hasta que el amor cancela la reflexión por su falta total de objeto, sustrae a lo antagónico todo carácter de algo extraño y la vida se encuentra a sí misma sin mengua ninguna. En el amor lo separado subsiste todavía, pero no como separado sino como unido, y lo vivo siente lo vivo."

Y se sume en lo más profundo cuando, lo mismo que en el *Simposiom* de Platón, se mezcla lo sensible y lo espiritual. También en este punto se produce la alianza de lo griego y lo cristiano. Según Platón gobierna al amor el afán inconsciente de la vida pasajera por la inmortalidad: de la unión de los amantes tiene que producirse una perduración de la vida que, en la sucesión de las generaciones, realiza la inmortalidad. Hegel dice que el amor se afana por "unir lo mortal y hacerlo inmortal". Según él, la vergüenza es la rabia del amor por la individualidad. "Lo que toma, no por eso se hace más rico que lo otro; lo que da, no por eso se hace más pobre; al dar ha aumentado en otro tanto su propio tesoro. Este enriquecimiento de la vida es producido por el amor en el cambio de todas las ideas, de todas las diversidades del alma, al buscar infinitas diferencias y encontrarse con infinitas uniones, dirigiéndose a toda la multiplicidad de la naturaleza para libar amor en cada una de sus vidas." Y cada etapa del desarrollo "es una separación para ganar de nuevo toda la riqueza de la vida". En la primera redacción venía luego una exposición, incompleta, de las relaciones de la propiedad, la donación, la comunidad de bienes con el amor; en la reelaboración ha sido apartada.

Cuando estas proposiciones se destacan más completas en la esfera sentimental de la religión, surgen las fórmulas de las primeras obras de Hegel. Su obra acerca de la diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling, 1801, coloca la tarea del pensamiento filosófico en el restablecimiento de la destruida armonía del espíritu: el entendimiento opone lo finito a lo infinito, la materia al espíritu, el alma al cuerpo, la fe al entendimiento, la libertad a la necesidad; fija la dicotomía: "El único interés de la razón consiste en cancelar de nuevo estas oposiciones rígidas". Ya observamos cómo las distinciones, las limitaciones, las oposiciones fijas del sistema kantiano, con ello el trabajo entero de este poderoso cerebro que trató de crear orden y claridad estableciendo fronteras, fueron sentidas por Hegel como una penosa e insufrible situación de la conciencia. Su espíritu místico-estético puja con fuerza en busca de la conciencia de la unidad del universo. Pero esta unidad no es anterior a las oposiciones sino que las lleva consigo. Así prosigue en el trabajo citado: "Este interés de la razón en cancelar oposiciones que se han hecho rígidas no tiene el sentido de colocarse en general enfrente de la oposición y de la limitación, porque la escisión necesaria es un hecho de la vida, que eternamente se forma en oposición: y la totalidad es posible en la máxima vitalidad sólo mediante el restablecimiento a base de la separación máxima". También esta proposición se halla anticipada en nuestro fragmento. Concluyendo dice la *Fenomenología:* "El espíritu absoluto se da la forma de la autoconciencia". Y en este fragmento aparece también el concepto de la reflexión como actividad de separar, de oponer, que aplica luego en su obra sobre la diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling, y que en su ensayo acerca de la fe y del saber o la filosofía reflexiva de la

subjetividad ha colocado como base de la exposición de toda la época filosófica que le precede. Así vemos que en este trabajo de Hegel nacen los conceptos que luego, en sus primeras obras, concebirá de una manera general y hará resaltar en una forma filosófica más rigurosa.

7. *La religiosidad de Jesús y el contenido metafísico de sus ideas fundamentales*

La conexión de los manuscritos de Hegel que nos lleva desde el comienzo de la historia judía hasta la exposición de las enseñanzas de Jesús y del sermón de la montaña, y a la que pudimos enlazar, únicamente por su contenido, los tres trozos siguientes, se prolonga, a pesar de las lagunas que pueden presentarse, en la conexión de manuscritos que vamos a examinar ahora. Este orden se impone por varias razones. Así como en el periodo anterior la moralidad fue siempre para Hegel la base de la religiosidad, dice también en el fragmento fundamental: "Con el cambio de la ley objetiva también tenían que cambiar los otros aspectos de la relación judía", a saber, su relación con Dios. A las hojas que interpretan pasajes bíblicos y que representan una preparación de la exposición que va a continuar, siguen los capítulos de moral, religión e historia, tratando en el capítulo de moral la relación entre ley y amor, en el de religión la unidad metafísica en Jesús y en el de historia lo que también para nosotros representa lo último y se designa como destino de Jesús. A la exposición, en una redacción anterior, de la parte metafísica de la doctrina de Jesús, que se apoya en san Juan, se le añade un esquema que ofrece los puntos principales del destino de Jesús. Y en la exposición desarrollada encontramos una conexión ininterrumpida desde el prólogo de san Juan hasta la terminación del conjunto en el dogma de la comunidad. De esto se deduce con seguridad el lugar que corresponde al nexo de manuscritos que vamos a explicar ahora. Con esto resulta también que los manuscritos acerca del destino y del amor, caso de que Hegel les hubiera destinado un lugar fijo en su plan, son anteriores, de suerte que se puede determinar también el lugar que corresponde a estos folios en la conexión total.

Los apuntes que van desde el prólogo de Juan hasta el dogma de la comunidad pertenecen a dos redacciones distintas. Hegel ha utilizado trozos de la primera redacción para la segunda. Comienza con la concepción metafísica de Hegel y la exposición del mundo expresivo que Juan tenía a su disposición; sigue luego la exposición de la doctrina, después la historia de la relación de Jesús con el mundo, que constituye su destino; se deduce de esta relación la posición de la comunidad respecto al mundo y, finalmente, el nacimiento del dogma de la comunidad. Esta conexión se encuentra sin lagunas en los manuscritos, si bien es verdad que sólo con cierta dificultad se puede establecer por medio del sistema de referencias y de apoyo de unos párrafos en otros. La redacción posterior se encuentra en parte al margen de la primera, en parte en dos continuaciones, de las que una contiene tres hojas y la otra muchas más.

Parte Hegel del concepto de la vida pura. Para pensarla hay que prescindir de todos los hechos del hombre, de lo que era o de lo que será. "Conciencia de la vida pura sería conciencia de lo que el hombre es, en él no hay ninguna diversidad, ninguna multiplicidad

desarrollada. Este simple no es un simple negativo, una unidad de abstracción, sino un ente vivo. Vida pura es ser. La multiplicidad no es absoluta; esta vida pura es la fuente de todas las vidas singulares, de los impulsos y de toda acción; pero cuando llega a conciencia, cuando el hombre cree en ella, sigue viva en él todavía, pero se halla también colocada en parte fuera del hombre; porque en la medida en que el ente consciente se limita no es posible que él y lo infinito se hallen completamente en unidad." Así surge la conciencia de Dios cuando el sujeto capta en sí la vida pura y la separa de toda multiplicidad en él, de todos los impulsos, de toda acción, de toda determinación; así se diferencia esta vida pura de la existencia singular determinada del individuo; aunque vive todavía en el hombre, en parte se le enfrenta; se trata de lo divino: porque "allí donde no hay alma alguna, espíritu alguno, tampoco hay nada divino". Lo divino es el espíritu, desasido de lo limitado.

Así surge la concepción de Dios como espíritu. Cuando el individuo se siente siempre determinado, siempre como éste o aquél que siente o que padece, lo que permanece es tan sólo una unidad vacía de la totalidad de los objetos; es pensado entonces como dominando sobre los objetos. Sólo cuando se presenta el sentimiento puro de la vida, que posee en sí su justificación y su autoridad, puede ser concebido Dios como espíritu. Pero esta vida pura se presenta en un hombre determinado quien "no puede ofrecer a los ojos sujetos y profanados por las realidades la intuición de la pureza". "Por eso el hombre no puede apelar al todo, que él es ahora, como un absoluto; tiene que apelar a lo superior, al Padre que vive inmutable en todos los cambios." "En la determinación en que aparece puede apelar a su origen, a la fuente de donde le fluye toda forma de la vida limitada." Así, pues, la visión de Dios no nace del hecho de sentirnos determinados, sino de que se conciben en el yo puro las relaciones de igualdad y de unidad. Y solamente en el entusiasmo puede tener lugar esta visión.

Hegel encuentra esta idea de Dios como espíritu en el Evangelio de san Juan. Su expresión en palabras se hallaba vinculada al idioma judío; era pobre en relaciones espirituales; descansaba en una educación que desarticulaba las vivas conexiones religiosas en relaciones entre diferentes seres: por esto las expresiones referentes a esta conexión habría que retrasladarlas a la religiosidad de Jesús a que aluden.

Pero existe una dificultad mayor todavía en el hecho de que el lenguaje de la reflexión no es capaz en general de expresar esta vida divina. He aquí el otro aspeco de la mística de Hegel por entonces. Así como las relaciones vivas del amor adoptan en la forma extraña del concepto el carácter falso de un mandamiento, así también toda expresión acerca de lo divino resulta un contrasentido en la forma de la reflexión. Es menester comprender lo divino con el propio espíritu hondo, y la comprensión será tan diferente en cada uno como "haya sido diferente el modo como las relaciones de la vida y el antagonismo de lo vivo con lo muerto han llegado a la conciencia". Hegel opone al "lenguaje objetivo" de la sensibilidad y del entendimiento la vida misma; "lo que es contradicción en el reino de lo muerto no lo es en el reino de la vida. Un árbol forma una unidad con sus tres ramas; cada rama, lo mismo que las otras criaturas del árbol, hojas y flores, es también un árbol; en lo vivo la parte es el mismo uno que el todo y,

recíprocamente, los vivientes son seres como particularizados y su unidad es también un ser. Sólo de los objetos, de las cosas muertas se puede decir que el todo es cosa distinta que las partes. Pero si el entendimiento se salva permaneciendo en la absoluta diversidad de los seres, la separación absoluta se encumbra entonces a lo más alto del espíritu y, con ello, lo muerto y el entendimiento, que vive en estas separaciones".

Ahora trata Hegel de penetrar el misterio implicado por la designación de Jesús como logos. Se sirve de nuevo del concepto de Fichte. Dios es lo uno en lo que no hay ninguna división, ningún antagonismo y que, sin embargo, alberga en sí la posibilidad de la separación, de la división infinita. "La multiplicidad, la infinitud de lo real es la división infinita como real"; pero "lo singular, lo limitado, lo opuesto, lo muerto es, al mismo tiempo, una rama del árbol infinito de la vida; cada parte, fuera de la cual es el todo, es, al mismo tiempo, un todo, una vida". Y como esta vida es refleja, dividida en sujeto y predicado, así es, al mismo tiempo, vida y "vida comprendida", luz, verdad. Aquí, lo mismo que en el fragmento sobre el amor, se desprende claramente de la mística el sistema futuro. La luz es la vida pero refleja. Juan el Bautista no era la luz; sentía lo uno tras las oposiciones, creía en ello, pero "su conciencia no era igual a la vida". Sin embargo, la luz estaba en el mundo y en cada hombre. Porque "todas las relaciones y determinaciones del mundo son la obra del hombre que se desarrolla". En el hombre, en el que la luz aparece, la naturaleza entera llega a conciencia. Aquí resuena la doctrina de Schelling.

En manera parecida entiende Hegel la designación "Hijo de Dios". "La relación de un hijo con el padre no es un concepto, como, por ejemplo, unidad, coincidencia del sentir, igualdad de principios, sino relación viva entre vivos, vida igual, modificaciones tan sólo de la misma vida." El Hijo de Dios es el mismo ser que el Padre y sólo para el acto de la reflexión algo particular: "El Hijo de Dios es también Hijo del Hombre, lo divino, en una forma especial, aparece como hombre; la conexión de lo infinito y de lo finito es, sin duda, un misterio sagrado, porque esta conexión es la vida misma; la reflexión, que escinde la vida, puede diferenciarla en infinita y finita, solamente la limitación, lo finito considerado en sí mismo nos ofrece el concepto del hombre como opuesto a lo divino; pero fuera de la reflexión, en la verdad, esta separación no tiene lugar".

Encontramos la concepción fundamental de la filosofía de la religión de Hegel según la cual la designación de Jesús como logos o Hijo de Dios no es sino la expresión de la relación metafísica de la humanidad con lo absoluto. Cristo es el hombre que sabe de su unidad con lo absoluto. Pero, desde el punto de vista del entendimiento, la doctrina del Hijo de Dios y del Hombre se convierte en la de las dos naturalezas, que se piensan en Jesús como una sola; la visión de Jesús entra con esto bajo la crítica del entendimiento; si se parte de la exigencia de unidad entre dos sustancias absolutamente diferentes, se suprime el derecho del entendimiento; si se parte de la separación de dos sustancias como lo más seguro para el entendimiento, se eleva así el entendimiento, y la separación llevada a cabo con él, a forma máxima de conocimiento. En estas proposiciones tenemos ya el método de que se ha servido la historia de los dogmas de la escuela de Hegel.

Los judíos se han mantenido en el punto de vista del entendimiento. "Ellos, los

pobres, que no llevaban consigo más que la conciencia de su miseria y de su profunda servidumbre, tenían que acusar a Jesús de sacrilegio.” “El espíritu infinito no encuentra espacio en los calabozos de un alma judía; no lo encuentra el todo de la vida en una hoja seca; la montaña y el ojo que la ve son objeto y sujeto, pero entre el hombre y Dios, entre espíritu y espíritu no existe esta zanja de la objetividad.” El ser de Jesús como relación del Hijo con el Padre no puede ser comprendido en verdad más que por la fe. La fe religiosa es del todo diferente de la creencia en la realidad de un objeto exterior.

El principio de la fe religiosa es: “Dios es un espíritu y quienes a él se dirigen tienen que dirigirse en espíritu y en verdad.” “¿Cómo podría conocer a un espíritu quien no es en sí mismo un espíritu? La relación de un espíritu con un espíritu es sentimiento de armonía, su unión; ¿cómo podría unificarse lo heterogéneo? Por eso la fe en lo divino es sólo posible porque existe lo divino en el que cree, y en aquello que cree se encuentra a sí mismo, a su propia naturaleza, aunque no tenga conciencia de que lo encontrado es su propia naturaleza.” Jesús ha proclamado esta relación universal del hombre con lo divino. “Hay que rechazar toda idea de una diferencia entre el ser de Jesús y el de aquellos en quienes su fe en Él se ha hecho vida, en quienes se halla también lo divino.” Todos los pasajes del Evangelio en los cuales parece que Jesús mismo expresa su idiosincrasia los explica Hegel por la “diferenciación de su personalidad con respecto al carácter judío”: pues quiere separarse de éste. Pero con respecto a sus amigos nunca se atribuye una personalidad distinta de ellos; quiere ser una misma cosa con ellos, ellos serán una sola cosa con él. El espejo más fiel de su bella fe en la naturaleza humana lo tenemos en sus palabras ante la inocencia de los niños. Quien se dé cuenta de su ser puro sentirá el ser propio de Jesús; “la preocupación más honda, más santa de un alma bella, su enigma más incomprensible, es la necesidad de la destrucción de la naturaleza, de la impurificación de lo santo en el niño. El alejamiento de Dios es tan incomprensible al ánimo noble como al entendimiento el ser uno con Dios. Y esa amable idea de los ángeles de los niños, que viven perpetuamente en presencia del Padre, la interpreta Hegel como unidad inconsciente, sin desarrollar, cuyo ser y vida está en Dios, donde el sujeto y el objeto se hallan unidos en la intuición y no separados todavía. Pero lo que se ha perdido, lo que se ha escindido se recobra con la vuelta a la unidad, con el hacernos como niños”.

De manera parecida entiende otras palabras de Cristo: “Cuando dos de vosotros estéis de acuerdo para pedir algo os será concedido por el Padre”. No puede tratarse de objetos, porque “en objetos propiamente dichos los espíritus no pueden estar unidos”; es la “unidad refleja” por la que tenemos que rogar, “como objeto algo bello, subjetivamente la unión”. “Lo bello, una unidad de dos o de tres de vosotros, está también en la armonía del todo, es un sonido, una consonancia en él y está garantizada por él; es porque es en él, porque es algo divino.”

La fe en el Hijo de Dios, en que parece estar comprendida una dignidad específica de Jesús, es puesta de acuerdo por Hegel con su metafísica mediante una interpretación histórica. “La fe en lo divino es el estado medio entre la oscuridad, el alejamiento de lo divino, el estar apresado en la realidad y una vida propia completamente divina, una

confianza en sí mismo.” En este estado medio se encontraban los discípulos mientras la estancia de Jesús sobre la tierra; “no se apoyaban sobre sí mismos. Jesús era su maestro y dueño, un centro individual del que dependían”. “Sólo después del alejamiento de su individualidad pudo cesar su dependencia”, “también esta objetividad, este muro separador entre ellos y Dios” desapareció y pudo “darse en ellos espíritu propio o espíritu divino”. “La perfección de la fe, la vuelta a la divinidad de que ha surgido el hombre, cierra el círculo de su desarrollo. Todo vive en la divinidad, todos los vivientes son sus criaturas; pero la criatura lleva la unidad, la conexión, la consonancia en la armonía toda en forma intacta pero no desarrollada.” En la acción viene la separación pero cuando se ha logrado de nuevo la unidad, ahora desarrollada y creada por propio esfuerzo, entonces es cuando el espíritu santo de Dios se halla presente en el hombre. He aquí también un pensamiento que se ha ido desarrollando en la filosofía de la religión de Hegel. Según ese pensamiento, la idea de la unidad del espíritu divino y del humano se presenta a los discípulos en la singularidad inmediata de esta persona única: en ella se convierte en intuición la glorificación absoluta de lo finito. Le es revelada a los discípulos en la forma religiosa de la representación. Con la muerte de Cristo comienza la interiorización, la captación espiritual de su apariencia sensible. La reconciliación se ha dirigido al interior, es aquí certeza; el espíritu de Dios se ha convertido en realidad en la comunidad.

El bautismo representa para Hegel el símbolo de este sumergirse el alma en la unidad de toda la vida, de suerte que desaparece el mundo entero con su determinación. Al sumergirse en el agua parece que se aplaca el anhelo de flotar en lo infinito. Más mística todavía que esta interpretación, que parece pasar por alto la relación natural del bautismo con la pureza, es su conexión con la “bendición en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. “Id por todos los pueblos y que vuestro apostolado consista en bendecir en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, de suerte que, lo mismo que hace el agua con el que se sumerge, esa bendición los envuelva en todos los puntos de su ser.”

De esta vida en la unidad de todas las existencias nace la conciencia de comunidad. No sólo siente cómo la conciencia múltiple de la humanidad resuena en un solo espíritu, las muchas formas de vida en una sola vida, sino que ve también destacarse una unidad superior sobre la igualdad de los conseres divinos, unidad que de la mera reunión hace una comunidad, que no está unificada por un concepto, como comunidad creyente, sino mediante vida y amor. “A la armonía viva de los hombres, a su comunidad en Dios, llama Jesús el reino de Dios.” Esta idea de un reino de Dios completa y abarca el conjunto de la religión, tal como Jesús la fundó. En este reino de Dios el vínculo que une a los creyentes es el amor, este sentimiento de la unidad de la vida, en el cual se hallan canceladas todas las oposiciones en cuanto tales; el espíritu divino, Dios que rige la comunidad representa esta amistad de las almas como ser, como espíritu expresado para la reflexión. “¿Existe una idea más bella que una muchedumbre de hombres unidos por vínculos de amor? ¿Una idea más sublimadora que pertenecer a un todo que, como todo, es una sola cosa, que es el espíritu de Dios, cuyos hijos son los individuos?”

Y, sin embargo, “hay que considerar todavía si esta idea satisface por completo a la naturaleza o qué necesidad ha llevado a los discípulos de Jesús más allá”.

Así comienza a ocuparse Hegel de la limitación contenida en esta idea de la comunidad ligada por el amor. En ella hay un "salto sobre la naturaleza" contra el que se dirige la Némesis. El amor presupone separación, multiformidad de la vida y, cuanto con más exclusividad ame, tanto más indiferente será para otras formas de la vida. Exige igualdad de espíritu, de intereses y de circunstancias de vida; pero un amor compartido por muchos no permite más que un cierto grado de fuerza y de interioridad. Después de la muerte de Jesús los discípulos continuaron en la vida común, en la devoción, tratando de ampliar su comunidad. Más allá hay un campo inmenso de objetividad, que permite una actividad múltiple, pero en "el asunto del amor repudia la comunidad cualquier unión que no sea la más profunda, cualquier espíritu que no sea el más alto": esta religiosidad de la devoción y del amor se aparta de "cualquier otro enlace con algo objetivo, con un fin, con un desarrollo de otro aspecto de la vida". Tiene que hacerlo porque, de lo contrario, los miembros de la comunidad se verían en peligro de chocar entre sí con sus individualidades. "Este peligro se elude mediante un amor inactivo no desarrollado, se elude porque la vida más alta permanece sin vida. Así la expansión antinatura del amor se enreda en una contradicción, en un falso afán, que tenía que convertirse en el padre del fanatismo pasivo o activo más terrible. Esta limitación del amor a sí mismo, esta huida de todas las formas, aunque en ellas alentara ya su espíritu o aunque procedieran de ese espíritu, este alejamiento de todo destino constituye precisamente su destino mayor." Y en este lugar está también el "punto en que Jesús coincide con el destino y, ciertamente, de la manera más sublime, pero lo padece".

8. *El destino de Jesús y la religión de su comunidad*

Viene en seguida la exposición del destino de Jesús. A mi entender Hegel ha sido el primero que ha visto con penetración el desarrollo de las relaciones de Jesús con el mundo que le rodea. También sentimos en esta ocasión las huellas de la marcha que va teniendo lugar en el espíritu de Hegel.

A un manuscrito, que contenía una redacción más antigua del capítulo anterior, se añade un breve plan de lo que había de seguir, plan en el que se ve cómo las ideas metafísicas acerca de la conexión de la vida, a que ha llegado Hegel en su fragmento sobre el destino, constituyen la base de su comprensión de la vida de Jesús. "Destino de Jesús. Renuncia a las relaciones de la vida: *a)* burguesas, civiles, *b)* políticas, *c)* vida común con los demás hombres (familia, parientes, sustento). La relación de Jesús con el mundo, en parte huida, en parte reacción, lucha con él. En la medida en que Jesús no cambiaba el mundo tenía que huirle." Aquí acaba el esquema. Nuestro manuscrito trata, además, del destino de la comunidad y la obra termina con la exposición de su religiosidad.

"Jesús se presenta ante el pueblo judío con el valor y la fe de un hombre divinamente entusiasmado que las gentes sensatas califican de entusiasta." Así comienza Hegel la exposición del destino de Jesús. "Se presenta con un espíritu nuevo, con la idea de cómo tenía que ser el mundo, y la primera relación en que se colocó respecto a él fue invitarle

a que cambiara, proclamando a todos: ¡Cambiad, porque el reino de Dios está cerca!" Los judíos, por su parte, querían algo distinto de lo que conocían. Si en su inquietud y en su descontento con la realidad hubiese habido también la necesidad por algo más puro, el llamamiento de Jesús hubiera tenido acogida y se hubiera podido formar entre ellos el reino de Dios; "habrían caído las ligaduras del viejo destino". Pero tal como era la situación del espíritu judío "sólo unas pocas almas puras se adhirieron a Jesús con el afán de ser formadas".

La etapa siguiente en la relación de Jesús con el mundo es el envío de estos discípulos. "Con una gran bondad, con la fe de un entusiasta puro, acogió su anhelo por un ánimo aplacado, su afán de perfección, su renuncia a algunas de sus situaciones, que no eran en su mayoría brillantes, como si fuera libertad y destino ya santificado o aplacado. Pues en seguida de conocerlos los consideró capaces, y maduro a su pueblo, para que pudiera anunciarse ampliamente el reino de Dios, envió a sus discípulos por parejas por la comarca, para que el llamamiento resonara por todas partes." La esperanza que Jesús había puesto en su misión no se vio cumplida; "el espíritu divino no habló en su prédica"; la masa judía quedó indiferente.

Así fue naciendo en Jesús una amargura creciente contra su época y su pueblo. El espíritu de su nación había encontrado en los fariseos la expresión más fuerte y apasionada, y el trato de Jesús con ellos nos muestra que había renunciado a la posibilidad de refutarlos, de instruirlos, y las palabras de Jesús (Mateo II, 25) de que Dios ha escondido su verdad a los prudentes y a los sabios y la ha manifestado a los incapaces, representan para Hegel la expresión de la cambiada actitud de Jesús con respecto del mundo judío: renunciaba a cambiar el destino de su nación, se separaba de ella, se limitaba a formar a unos cuantos. "Como todas las formas de la vida, aun las más bellas, estaban manchadas, a ninguna se podía entregar Jesús; en su reino de Dios no podía haber ninguna relación que no surgiera de la belleza y de la libertad. Las circunstancias de la vida de su pueblo se hallaban bajo la servidumbre de la ley y del espíritu egoísta." En el lugar de la esperanza de una reforma de la nación y de su orden tenemos la esperanza de la lucha futura de los santos con los no santos. Ahora es cuando dice que ha venido a traer la espada y no la paz, y como su reino de Dios no encuentra lugar todavía en la tierra, tiene que colocarlo en el cielo.

En este punto comienza la redacción posterior. Jesús debía comportarse pasivamente frente al destino de su nación. Dejó que prevaleciese el dominio de los romanos. "Con el Estado se hallaba en la única relación de mantenerse dentro de su jurisdicción, y se sometió a las consecuencias de este poder padeciendo con la contradicción de su espíritu, con conciencia." La limitación de la actitud de Jesús, que surgía de su destino frente al mundo judío, repercute de modo especialmente desventajoso en su relación con el Estado. El reino de Dios no es, según Jesús, de este mundo. No quiere esto decir que para este reino no exista este mundo, sino que es opuesto a él. Con conciencia padece Jesús por el Estado, por esto existe entre éste y la comunidad un antagonismo. "Con esta relación con el Estado se corta a los miembros del reino de Dios un gran aspecto de la unificación viva, un vínculo importante, se pierde una multitud de relaciones activas, de

relaciones vivas.” Los ciudadanos del reino de Dios se convierten en personas privadas, que se excluyen del Estado pero no pueden suprimirlo, y abocan así al dominio de un poder extraño que desprecian pero que tienen que soportar.

Jesús podía llevar al reino de Dios sólo en el corazón, podía entrar en relación con los hombres sólo para formarlos, “para crear primero hombres cuyo mundo fuera el suyo”. Las relaciones de vida que le rodean habían perdido su santidad, y “así sólo podían encontrar la libertad en el vacío”. Tenía que apartar de sí el destino de su vida para conservar en sí su vida pura, pero sin desarrollo y sin goce. No podía llenar la naturaleza: su imagen se presentaba a sus ojos como una sombra brillante, pero tiene que renunciar a su animación, a la acción y a la realidad. Tenía que huir de todas las relaciones de la vida porque todas se hallaban bajo la ley de la muerte. No podía dejarse envolver por los hilos de la legalidad judía y así ha tenido que separarse de los suyos, no amar a ninguna mujer, no engendrar hijos, no ser conciudadano y no compartir la vida con los demás. “El destino de Jesús era padecer el destino de su nación, bien convirtiéndolo en destino propio, conllevando su indigencia y compartiendo sus goces y uniendo su espíritu con el de su pueblo, pero sacrificándole su belleza, su conexión con lo divino, bien apartando de sí el destino de su pueblo.” “Jesús escogió esto último, la separación de su nación y del mundo, y pedía lo mismo de sus amigos.” Pero cuanto más hondamente sentía esta separación, tanto menos tranquilamente podía soportarla, y su actividad en pro de la expansión del reino de Dios fue una reacción animosa de su naturaleza frente al mundo. Así la existencia de Jesús fue en parte corroboración de lo divino en la lucha por el reino de Dios, en parte huida del mundo al cielo y restauración de la vida que se vacía en una idealidad.

Con esta idea de la conciencia de Cristo Hegel avanza sobre la Ilustración en un punto nuevo y decisivo. Y hasta podemos decir que la idea actual sobre esa conciencia aparece en muchos aspectos retrasada respecto de Hegel. Con la limpia ingenuidad de la profunda mirada histórica que no se deja aprisionar por ninguna necesidad sistemática o práctica, Hegel describe la conciencia de Jesús como una magnitud histórica, como lo individualmente determinado, que se presentó así de una buena vez. Desaparece esa generalidad incolora de la encarnación de la humanidad, el fantasma del hombre sin historia colocado en el centro de la historia. También en este punto ha sido superada la Ilustración y ha vencido la conciencia histórica.

Hegel marcha ahora de esta profunda exposición de la conciencia religiosa de Jesús a la piedad de la comunidad fundada por él. Lo que sigue representa el triunfo de su método en esta etapa y, tratándose de un primer esbozo, muestra una admirable genialidad. Su objeto lo constituye la conciencia total de la comunidad. Busca las relaciones necesarias que entrelazan los diversos rasgos de esta conciencia. En la conexión de vida de la comunidad, del amor acósmico inorganizado, se contiene una necesidad interna que conduce a la objetivación de este estado en un mundo cristiano trascendente. Tiene lugar una dialéctica interna —así la designará después— que avanza de un rasgo de la conciencia cristiana a otro y no descansa hasta que ha alcanzado la totalidad de la conexión de conciencia posible en las condiciones dadas.

El destino de Jesús no fue por completo el de su comunidad. Porque en ésta se encuentra vinculada una multiplicidad de gentes del mismo sentir. Por eso en ella la actividad negativa de la lucha se pospone y el interés cristiano se concentra en la comunidad misma. "La esencia de su vínculo lo constituía el apartamiento de los hombres y el amor recíproco; ambas cosas se hallan necesariamente unidas. Este amor no debía ni podía ser una unión de individualidades sino la unión en Dios, en la fe; en la fe sólo puede unirse lo que se opone a una realidad, lo que se aparta de ella; de esta suerte se fijaba el antagonismo y constituía una parte esencial del principio de la unión; y el amor debía conservar siempre la forma del amor, la fe en Dios, sin hacerse vivo ni manifestarse en formas de vida." Y como toda forma de vida fue sentida en su finitud y limitación, la relación con el mundo tuvo que convertirse en una relación del miedo ante sus contactos; así surgió "un temor ante toda forma de vida", precisamente porque era forma y, por lo mismo, tenía límites. Por eso tampoco el amor podía operar en la comunidad una configuración de toda la vida. Le fue negada la belleza de la existencia, como ese justo medio entre los extremos, el extremo representado por la sed judía por la posesión de realidades míseras y el extremo representado por el retiro de la comunidad de esa realidad. Tanto mayor fue su anhelo para potenciar el aspecto positivo en la unión. De este anhelo surgió la objetivación del ideal de la comunidad: el Hijo de Dios taumaturgo, resucitado, el divinizado Jesús.

Desarrollando estas ideas trata Hegel de explicar el nacimiento del mito de Cristo en la comunidad. Deriva este acontecimiento de la elevación del ideal a lo objetivo partiendo de lo hondo de la primitiva conciencia de la comunidad cristiana. Se anticipa a Straus, pero con una patética comprensión profunda de lo religioso en que ninguno de sus discípulos le ha igualado.

El aspecto negativo en el destino de la comunidad lo representa su oposición con el mundo: sus relaciones con él se le convierten en crimen. De su "huida a una vida vacía" nace su "falta de destino", expresión en la que Hegel coincide con Hölderlin. Como la comunidad se mantenía ajena a las formas de la vida ni siquiera sentía esta falta. Pero su propia conexión de vida ofrecía cada vez un sucedáneo más imperfecto cuanto más se expandía el amor en una comunidad siempre creciente; porque no surgió así una unión de las individualidades sino que se permaneció en el goce de la conciencia de su amor recíproco. En la conexión de la comunidad había, por lo tanto, un "momento" que llevaba a su conciencia más allá del "sentimiento" y de la unión de sus miembros sentida y contenida en el amor. El amor tenía que ser representado en una forma objetiva. Había en él una "necesidad de unificar lo subjetivo y lo objetivo, el sentimiento y la exigencia de éste por objetos, el entendimiento, a través de la fantasía, en algo bello, en un Dios", y esta unión constituye el Dios de la comunidad. "La comunidad tiene necesidad de un Dios, que es el Dios de la comunidad, en el cual se representa precisamente el amor exclusivo, el carácter de esa comunidad, la relación recíproca de sus miembros; no como un símbolo o alegoría, no como una personificación de algo subjetivo" en lo cual se tendría conciencia de la separación entre lo objetivo y lo representado, sino como "algo que está al mismo tiempo en el corazón, que es al mismo tiempo sentimiento y objeto;

sentimiento como espíritu, que todo lo anima y sigue siendo un ser, aunque cada individuo tenga conciencia de su sentir como ser exclusivo”. Así en la conciencia de la comunidad cristiana Jesús es elevado a la categoría de Dios, convirtiéndose al mismo tiempo en la objetividad de su ideal de amor —“el amor plasmado”—, en objeto de su adoración.

Ahora se aclara la diferencia que hizo Hegel entre amor y religión. El amor es un espíritu divino pero no es todavía religión. La religión cristiana nació cuando se unió en la comunidad la conexión sentimental subjetiva del amor con la objetividad ofrecida en el entendimiento. Y esto es lo decisivo, que Hegel señala a la fantasía como el órgano en que se verifica esta unidad y en el que surge la divinidad de la religiosidad cristiana. La necesidad de unir en algo bello el sentir y su exigencia de objetos mediante la fantasía, algo bello que sería Dios, "esta necesidad, la más alta del espíritu humano, representa el impulso hacia la religión". Pero la fe en Dios no podía satisfacer este impulso de la comunidad cristiana; porque en el Dios del mundo se hallan unidos todos los seres y no sólo los miembros de la comunidad como tales: "su armonía no es la armonía del todo"; y, sin embargo, su sentir comunal tenía que expresarse en el objeto de su veneración. Este Dios de la comunidad lo constituye Jesús elevado a la divinidad. La redacción posterior se interrumpe en este punto y tenemos que dirigirnos otra vez al primer esbozo.

Ya en vida la comunidad elevó a Jesús sobre lo humano bajo el peso de la necesidad religiosa, que pedía la representación de su unidad; "para que aparezca lo divino tiene que unirse el espíritu invisible con lo visible". Esta unidad existía en el individuo Jesús pero mediante su muerte se "volvió a la separación de lo visible y de lo invisible, del espíritu y de lo real". Era menester cancelar la muerte por la fe en una resurrección. Aunque también sin esta fe los discípulos hubieran recogido del sepulcro de Jesús la figura de una humanidad pura, sin embargo, "a la veneración de este espíritu, al gozo en la contemplación de esta imagen le hubiese acompañado el recuerdo de la vida de ella, este espíritu sublime hubiese tenido su antagonismo en su existencia desaparecida; y su presencia ante la fantasía hubiera sido enlazada con un anhelo que no más habría caracterizado la necesidad de religión, pero la comunidad no hubiese poseído todavía ningún Dios".

"Para la belleza, para la divinidad le faltaba a esta imagen la vida, lo divino en la comunidad del amor, a esta vida le faltaba imagen y figura. Pero en el resucitado y subido a los cielos la imagen volvió a encontrar vida y el amor la representación de su unidad; en esta nueva alianza del espíritu y del cuerpo ha desaparecido la oposición de lo vivo y de lo muerto y se ha unificado en un Dios; el anhelo del amor se ha encontrado a sí mismo como ser vivo, cuya veneración constituye ahora la religión de la comunidad."

No dudo que Hegel concibió este proceso religioso como la fuerza que produjo la creencia en la resurrección. Rechazó la investigación de los puntos de apoyo reales que han condicionado esta creencia. Prefería separar todo el problema de la realidad histórica de la resurrección de la cuestión de la conexión del proceso religioso en que se funda la necesidad de la creencia en aquélla. "La consideración de la resurrección de Cristo como un acontecimiento real es el punto de vista del historiador, que nada tiene que ver con la religión. La creencia o la incredulidad en la resurrección como mera realidad, sin el interés de la religión, es cosa del entendimiento, cuya acción, consistente en la fijación de la objetividad, representa precisamente la muerte de la religión, y apoyarse en él vale tanto como abstraerse de la religión."

Esta religión de Jesús, como Dios de la comunidad, el Resucitado, no podía destruir,

sin embargo, la conciencia de su vida terrena y de su muerte en la cruz, de su inhumación; por lo tanto, había que distinguir estas humanidades de la figura que es propia de un Dios. Por lo mismo que la copresencia individual, exterior de su vida, como una realidad, desplazó al divinizado, tenía que oscilar entre el cielo, lo infinito, lo ilimitado, por una parte, y la tierra, no más que una suma de puras limitaciones, por otra. "No es posible desterrar del alma la dualidad de naturalezas. Si Hércules ascendió a la categoría de héroe por la clava, así el divinizado por el sepulcro; pero si en el primer caso ni los altares se consagran ni las oraciones se ofrecen solamente al valor plasmado, al héroe que ya no lucha ni sirve, así también en el segundo; no sólo el resucitado se complace con la salvación de los pecadores y con su fe, pues, también son adorados el maestro, el peregrino y el crucificado. Este enlace inaudito es el objeto por el cual desde hace tantos siglos se han consumido millones de almas en busca de Dios."

Unas hojas de la redacción posterior añaden algo más a esta visión de la apoteosis del resucitado. Al extenderse el amor de la comunidad a toda una agrupación de hombres no podía lograr una configuración y articulación internos. Hasta podría decirse que no podía convertirse en una conexión de vida organizadora y organizada. Y como la comunidad fue creciendo constantemente, se fue impurificando en ella el santo espíritu del amor, mientras combatía con el mundo, a medida que lo iba acogiendo. Este amor no llegó a manifestarse en el desarrollo de la vida, en la belleza de sus relaciones, en la formación de relaciones naturales. No se convirtió en vida plasmada. Por eso la comunidad necesitó de un criterio en que pudiera basarse la fe recíproca en este amor —una realidad en que ella pudiera reconocerse–, un vínculo que ligara a la perfección; tenía que enfrentarse a su ideal realizado como a algo extraño, objetivo, positivo. Cuanto más sentían la dependencia, la necesidad de asegurar la fe en un maestro común, con tanta mayor fuerza había que ligar la realidad de su vida y de su doctrina con su señorío y su divinidad. Una contradicción interna que se hizo sentir en el divinizado Jesús, en su resurrección y en los milagros. "La individualidad debe ser objeto de adoración; y el caparazón de realidad abandonado en el sepulcro emerge otra vez del sepulcro y recubre al que había resucitado como Dios."

Aquí terminan las hojas de la redacción posterior, y la redacción primera continúa tratando de la relación de los milagros con la elevación de Cristo por encima de lo humano. La vida de Jesús está festoneada de relatos de milagros no para mostrar su divinidad, sino para demostrar que el individuo Jesús está en posesión de fuerzas superiores. Y todavía con más relieve que en la fe en la resurrección se acuña en la fe en los milagros el dualismo del individuo humano y de las fuerzas divinas. "Los prodigios, que no sólo le acompañan sino que surgen de una fuerza interior propia, parecen atributos dignos de un Dios, caracterizadores de un Dios." El hombre que los lleva a cabo y la fuerza divina aparecen indisolublemente ligados y lo divino esposado con lo objetivo lo más íntimamente. "Sólo que cuanto más estrecho es el enlace, que no es todavía una unión, con tanta mayor fuerza se hace sentir la antinaturalidad de los contrarios enlazados. En el milagro como acción se le ofrece al entendimiento una conexión de causa y efecto y se reconoce el campo de sus conceptos; pero al mismo

tiempo se destruye su dominio porque la causa no es algo tan determinado como el efecto sino que debe ser algo infinito; la conexión de causa y efecto que se ofrece en el entendimiento es la igualdad de determinación, y su oposición se refiere sólo a que en la una esta determinación es actividad y en el otro pasividad, mientras que en el milagro algo infinito con actividad infinita debe tener una acción muy limitada. Lo antinatural no consiste en que se suprima el dominio del entendimiento sino que se ponga y se suprima a la vez." "Los milagros representan la expresión de lo más antidivino, porque son lo más antinatural y contienen enlazada la oposición más fuerte del espíritu y del cuerpo en toda su enorme crudeza." "Acción divina es restablecimiento y representación de la máxima unidad." "Al rebajar lo divino al nivel de una causa no por eso se eleva al hombre hacia lo divino; un milagro es una verdadera creación de la nada y ninguna idea menos adecuada a lo divino que ésta. Así como en lo divino verdadero hay unidad y se encuentra reposo, lo divino milagroso representa el desgarramiento total de la naturaleza."

Lo que sigue se halla referido por un signo a la primera redacción; comienza al dorso de la misma página en que encontramos la parte final de esa primera redacción pero es muy probable que toda esta última parte corresponda a la nueva redacción. "La viva esperanza despertada de poder divinizar, por sus aptitudes taumatúrgicas, la realidad que ha sido asociada al glorificado, al divinizado Jesús, está lejos de colmarse de esta manera, y tanto más se siente la dureza de este pegadizo de realidad." En el espíritu oriental no se daba tan áspera contradicción entre el espíritu y el cuerpo; la concepción oriental es, más bien, la de un incierto oscilar entre la realidad y el espíritu; ambos están separados pero no de modo irrevocable; pero cuando el espíritu europeo fijó lo así separado en objetividades absolutas, en realidades opuestas radicalmente al espíritu, agudizó el antagonismo que encontramos en la fe en la resurrección junto al afán de unidad. La fe en la resurrección muestra el "impulso más profundo hacia la satisfacción religiosa, pero no la alcanza y la convierte en un anhelo infinito, que no se pueda aplacar; porque al anhelo en su más férvido entusiasmo, a los arrobos de las almas más finas, que respiran el supremo amor, se opone siempre el individuo, algo objetivo, personal; por la unión con él languidecían hondamente sus bellos sentimientos, pero era imposible, eternamente imposible, porque se trata de un individuo que se les enfrenta eternamente en su conciencia e impide que la religión adquiera una vida completa".

"En todas las formas de la religión cristiana que se han ido desarrollando en el destino continuo de los tiempos se alberga este carácter fundamental de antagonismo de lo divino, que debe encontrarse en la conciencia, pero jamás en la vida; desde las extáticas uniones del fervoroso, que renuncia a toda la rica variedad de la vida, también a la más pura, ésa en la que el espíritu se goza a sí mismo, y solamente es consciente de Dios, por lo tanto, sólo en la muerte puede eliminar el antagonismo de la personalidad, hasta la realidad de la conciencia más diversa, de la unión con el destino del mundo y de la oposición de Dios a él, ya sea en esta oposición sentida o en todas las acciones y manifestaciones de vida que compran su justificación con el sentimiento de la servidumbre y la nulidad de su antagonismo —como en la Iglesia católica— ya sea el

antagonismo de Dios en meros pensamientos más o menos devotos —como en las iglesias protestantes—: ora el antagonismo de un Dios colérico con la vida, como una vergüenza y un crimen —como en algunas sectas protestantes—, ora el de un Dios bondadoso para con ella y sus alegrías, otros tantos regalos y benevolencias de Él, vida como realidad pura, en la cual la forma espiritual que se cierne sobre ella queda rebajada, en la idea de un hombre divino, de los profetas, etc., a una visión histórica objetiva; entre estos extremos de la conciencia rica o aminorada de la amistad, del odio o de la indiferencia frente al mundo. Entre estos extremos que se encuentran dentro del antagonismo de Dios y mundo, de lo divino y la vida, la Iglesia cristiana ha recorrido el círculo hacia adelante y hacia atrás, pero sería algo contrario a su carácter esencial que encontrara sosiego en una belleza impersonal viva, y constituye su destino que jamás pueden fundirse en unidad la Iglesia y el Estado, el culto divino y la vida, la piedad y la virtud, la acción espiritual y la secular."

Fue éste el primer intento de comprender el mundo cristiano de la fe trascendente como una creación de la comunidad. Ningún intento posterior lo ha aventajado en la profundidad de la mirada histórica. Considera a la fantasía como la fuerza creadora, a la comunidad como el sujeto de donde surge este mundo de la fe y esta fuerza actúa bajo las condiciones de la necesidad religiosa. Como siempre, también le falta a Hegel en esta ocasión crítica filológica y método histórico; tampoco tiene una mayor comprensión en lo que respecta a la mezcla de motivos judíos, clásicos y otros en el proceso de formación de donde surgió este mundo de la fe; pero su grandeza reside en la concepción del fenómeno como algo espontáneo, que se engendra en la situación religiosa de la comunidad y crece en su fantasía.

Se reanuda el plan de una obra sobre lo positivo en el cristianismo

Entre los manuscritos de Hegel hay uno que lleva la fecha del 24 de septiembre de 1800. Contiene el comienzo de un trabajo cuyo propósito es claramente distinto del plan cuyos escritos acabamos de examinar. É1 mismo señala como tarea la solución del problema de si el cristianismo es una religión positiva. "La finalidad de este trabajo consiste en tratar de comprender si en el origen inmediato de la fe cristiana, en la forma en que surgió de la boca y de la vida de Jesús, había circunstancias que podían ofrecer una ocasión directa para la positividad." Delimita tan expresa y exactamente el tema que quedan excluidos los problemas que han sido tratados en la conexión anterior. Pero también se llama la atención sobre su importancia y la necesidad de su solución, y el autor nos da a entender que se reserva volver sobre ellos.

Este trabajo reanuda el plan realizado por Hegel en la etapa anterior de su evolución interna en el manuscrito que trata de la relación de la religión racional con la religión positiva. Tampoco representa otra cosa que una reelaboración de la parte inicial del viejo manuscrito; en lugar de la introducción antigua tenemos otra nueva que, si prescindimos del trozo que ha sido impreso, aunque incompleto, por Rosenkranz, se compone de pasajes de la primera redacción, de aditamentos escritos al margen y de algunas

interpolaciones especiales; sin embargo, la reelaboración alcanza también al comienzo de la exposición. Hasta donde alcanza constituye un nexo completo pero se interrumpe en medio de una hoja.

La introducción antigua se colocaba en el punto de vista de Kant y se basaba, por lo tanto, en el supuesto de que la finalidad de toda religión, y por lo tanto de la cristiana, reside en la moralidad; la introducción posterior, bastante extensa, tiene su centro en el desarrollo de un nuevo concepto de lo positivo en la religión, y se halla en oposición expresa respecto a Kant. Su punto de partida lo constituye la diferencia establecida por Kant entre religión natural y religión estatutaria, positiva, pero alcanza a la oposición de lo natural y lo positivo que abarca todos los fenómenos histórico-sociales, oposición que fue establecida en el sistema natural de los siglos XVII y XVIII. Se trata, para Hegel, de superar esta oposición —en la que se basaba la falsa actitud de la Ilustración respecto a lo histórico— en el campo del derecho, del Estado y de la religiosidad y, ya desde esta época, arremete con la actitud negativa de la teoría respecto al orden histórico de la sociedad. Lo veremos con más detalle en sus trabajos políticos; todo el ámbito de su atención intelectual en esta época nos muestra cómo Hegel había constituido en principio la necesidad de desarrollar la situación contemporánea sobre sus fundamentos históricos. Explica la oposición propia del sistema natural entre las verdades universales y lo histórico —que sería mera positividad— por la falsa separación de un concepto universal de la naturaleza humana del hecho humano histórico. La abstracción separa los rasgos que constituyen la naturaleza humana universal de la gran diversidad de usos, costumbres y opiniones de los pueblos o de los individuos; al fijar estos rasgos, aquellos usos, costumbres y opiniones, que no se comprenden partiendo de la naturaleza humana, se le convierten en meros hechos incomprensibles, en contingencias, prejuicios y errores. Este punto de vista no puede entender la relación interna en que se halla la naturaleza humana con sus infinitas modificaciones. No ve que la religión, que no es un producto del entendimiento y de la razón, contiene siempre elementos que sin ser eternos e imperecederos son, sin embargo, santos y dignos de veneración; porque se siguen de un modo natural y necesario de una modificación histórica de la naturaleza humana.

Por eso la cuestión principal en un estudio auténticamente histórico de la religiosidad consistirá en "mostrar la adecuación de la religión a la naturaleza y cómo la naturaleza se modificó en los diferentes siglos". "Lo contingente es tan sólo un aspecto de aquello que pasa por santo. Cuando una religión enlaza algo eterno a algo pasajero y la razón fija tan sólo lo pasajero y disputa sobre supersticiones, es culpa suya el haberse puesto a la obra de un modo superficial y haber descuidado lo eterno."

Por eso el concepto de la positividad tiene que colocarse en otro lugar del proceso histórico. La religión se hace positiva en el momento en que lo contingente como tal, desvinculado de su conexión con lo eterno, reclama veneración. ¿Contiene la religiosidad cristiana primitiva algo positivo en este sentido, contiene "contingencias que, como objeto de la religión, deben subsistir como tales contingencias, que, como algo pasajero, tienen una gran importancia, como algo limitado revisten santidad, y deben ser dignas de veneración?" Ésta es la cuestión puramente histórica tal como la plantea el ensayo. El

que los mandamientos o enseñanzas del cristianismo, que originariamente fueron naturales, pueden hacerse luego positivos cuando el espíritu libre se alza contra ellos y sólo pueden ser mantenidos por la coacción y la autoridad exterior, nada tiene que ver con el tema del ensayo: "La investigación se limita a averiguar si tales contingencias se hallan ya en la fundación inmediata de la religión cristiana, en las doctrinas, en las acciones, en los destinos de Jesús mismo, o si en la forma de sus palabras, en sus relaciones con los demás hombres, amigos o enemigos, aparecen tales contingencias que, por sí mismas o por las circunstancias, cobraron una importancia que originariamente no les correspondía, en otras palabras, si en el nacimiento primero de la religión cristiana había ocasiones para que ésta se hiciera positiva".

Más allá de este tema considera Hegel otro cuyo tratamiento le parece importante, a saber, una reelaboración de la historia del dogma cristiano que entra en el plan de su gran obra. Pero lo remite a un futuro y ofrece aquí únicamente el punto de vista desde el cual podía tener sentido semejante trabajo, a saber, si se practicaba de un modo verdaderamente histórico.

La historiografía pragmática de la Ilustración no está a la altura de este problema. "Se hace ver la historia de la Iglesia de modo que, sobre las verdades sencillas que estaban en su base, la pasión y la ignorancia fueron acumulando poco a poco tal montón de errores que en la determinación paulatina, hecha al correr de los siglos, de los dogmas particulares no siempre el conocimiento, la moderación y la razón gobernaron a los santos padres, pues ya en la acogida de la religión cristiana no actuó sólo el puro amor a la verdad, sino impulsos muy complejos, consideraciones poco santas, pasiones impuras y necesidades del espíritu que tenían sus raíces en la superstición, de suerte que circunstancias externas, ajenas a la religión, los propósitos egoístas, el poder y el engaño, modelaron con arreglo a sus fines la fe de las naciones. Pero este modo de explicación supone un desprecio profundo de los hombres, una chillona superstición en su razón." En cuanto se escindió la religiosidad en un contenido de razón y otro que le es ajeno se buscaba para éste la explicación en la superstición, en el engaño, en la tontería y, especialmente, en la naturaleza sensual del hombre; y todo esto se convertía en lo positivo. Y tan insoportable como esta historia pragmática de lo positivo era la representación vacía que se le enfrentaba de la naturaleza humana y de las propiedades de Dios en conceptos universales. Después de la aburrida cháchara sobre todo esto, era ya necesidad de la época justificar históricamente la dogmática rechazada de ese modo. Éste es el problema que hay que resolver en primer lugar. La justificación del dogma cristiano en la vieja dogmática es frágil, hay que comprender esta religiosidad partiendo de la necesidad de la naturaleza humana y derivar de ella la marcha de su formación; entonces se nos muestra "en su naturalidad y necesidad". "Semejante intento presupone la creencia de que no es posible que la convicción de muchos siglos, lo que millones tuvieron por deber y verdad santa y vivieron y murieron por ella, sea todo una pura insensatez e inmoralidad, por lo menos según las opiniones. Cuando, siguiendo el método preferido, se explica mediante conceptos universales todo el edificio de la dogmática como un vestigio de siglos oscuros, insostenible en una época ilustrada, queda

humanamente la cuestión de explicar cómo es posible que haya sido construido un tal edificio, tan contrario a la razón humana y tan erróneo de punta a cabo." Estas palabras expresan el estado de ánimo común entonces a los diferentes iniciadores de la escuela histórica.

Tampoco quiere ocuparse en este momento de un segundo problema que, como sabemos, ya lo había intentado resolver para sí, no quiere entrar en las cuestiones metafísicas a las que conduce el problema de lo positivo en la religión. Porque, en último término, el nacimiento del carácter positivo de la religiosidad sólo puede ser comprendido si se explica por una actitud del espíritu en el proceso religioso y se rectifica el error concebido en éste desde el punto de vista de la verdadera metafísica. Se da una tal actitud "cuando se separa absolutamente la naturaleza humana de lo divino, cuando no se permite ninguna mediación de lo divino —fuera de en 'un individuo'— sino que se rebaja toda conciencia humana de lo bueno y de lo divino al embotamiento y al aniquilamiento que supone una fe en algo absolutamente extraño y prepotente". "Se ve, sigue diciendo Hegel, que la investigación en este sentido, si se llevara a cabo a fondo con conceptos, nos conduciría por fin a una consideración metafísica de las relaciones de lo finito con lo infinito. Pero tal no es el propósito de este ensayo. Establece como base la necesidad de que en la misma naturaleza humana radica la urgencia de reconocer un ser superior a lo que es la acción humana en nuestra conciencia, de convertir la idea de la perfección de este ser en espíritu animador de la vida y también la de dedicar directamente a esta idea, sin ningún enlace con las demás finalidades, tiempo, instituciones y sentimientos." De las otras cuestiones que se relacionan con ésta, por ejemplo, ¿en qué grado las múltiples necesidades singulares, que se enlazan a esta necesidad religiosa general, pertenecen también a la naturaleza?; ¿en qué medida la naturaleza llega a dominar las contradicciones que surgen en la vida religiosa y a resolverlas?; o ¿se halla la solución fuera de la naturaleza y puede el hombre alcanzarla únicamente mediante la pasividad de la fe?; de tales cuestiones, que se refieren a los supuestos metafísicos de la religión, al origen y al sentido verdadero de la religión, nos dice Hegel que, "acaso encuentren su lugar en otra ocasión".

Ocupémonos ahora del comienzo del ensayo. En la nueva redacción Hegel tiene a la vista los manuscritos de la obra principal de esta época, liga aquélla con el escrito antiguo, la completa con éste. Sería ocioso ofrecer más detalles porque ningún nuevo pensamiento se nos presenta en este extracto acerca de la situación judía y el desarrollo de Jesús. Sólo que Hegel destaca expresamente la admirable pureza religiosa de Jesús: estaba libre del espíritu de su pueblo; lo que en él encontramos de superstición, tal la fe en el gobierno de los demonios sobre los hombres, no pertenece a la religión, su alma era independiente de contingencias, vivía en la única necesidad de ser santo, de amar a Dios y al prójimo. La posibilidad de que esta religiosidad de Jesús pudiera adoptar un carácter positivo la encuentra Hegel en la relación de autoridad que surge de la posición de los discípulos con respecto a Jesús. Aquí termina la reelaboración. Es posible que Hegel la haya intentado al objeto de exponer por lo menos en el manuscrito completo que poseía su concepción histórica ya lograda, pues después de la muerte de su padre y antes de

recibir la carta de Schelling, le ocupaba la idea de un cambio de su situación pero es posible también que haya sucumbido a la dificultad de dar forma a materiales tan dispares y tan alejados de su punto de vista actual.

Dos escritos políticos

En general, los ensayos teológicos de Hegel llevan, más allá de la investigación religiosa, a un nuevo ideal religioso, a una nueva comunidad de vida universalmente humana. Esta misma relación entre su pensamiento histórico y su orientación práctica, entre la crítica de la existente y la exigencia por lo venidero, se nos ofrece en esta época en aquellos ensayos con los cuales incursiona por los campos de la vida política.

Si su ideal no radica en el más allá de una figura de Cristo y de una comunión de los santos sino en la visión de Dios en el mundo mismo y en la realización de lo mejor en el mundo, esta realización habría de buscarla primeramente en el desarrollo de los órdenes políticos. Desde años alentaba en Hegel esta orientación por el progreso político, fortalecida por la Revolución francesa, lo mismo que en Fichte, Schelling y Hölderlin. En su poema *Eleusis* ha hecho el panegírico de los misterios eleusinos porque veneraban el misterio del ser divino y porque en ellos la divinidad no estaba en los dogmas sino en la vida y en la acción. Éstos son, precisamente, los dos aspectos de su ideal de futuro: crear una nueva concepción del mundo y, sobre ella, la nueva vida social y pública, magnífica.

En unos apuntes destinados sin duda a servir de introducción al trabajo que tenía pensado acerca de la Constitución de Alemania ha expresado por completo el ideal que acariciaba por entonces.

La sociedad está en crisis. Su carácter consiste en la conciencia de la contradicción de la nación con la vida que lleva. Era la proposición de Rousseau y la conciencia de toda esta época de la Revolución: "la vida actual ha perdido todo su poder y toda su dignidad"; "todas las manifestaciones de esta época nos muestran que ya no se encuentra satisfacción en la vieja vida". Pero la forma como Hegel concibe esta contradicción interna de la época señala la hondura que le caracteriza y que procede del ideal griego. ¿Cuál era el carácter de la época transcurrida? "Era una limitación al señorío, lleno de orden, sobre su propiedad, una contemplación y disfrute de su pequeño mundo completamente súbdito, y también una autoaniquilación y una elevación en pensamientos hasta el cielo, que conciliaba esta limitación." Pero la miseria de la época ha atacado a la propiedad, el lujo ha cancelado el orden dentro de la limitación, ha incrementado la mala conciencia de convertir la propiedad y las cosas en lo absoluto y, con ella, los padecimientos de los hombres. "Esta época ha vislumbrado una vida mejor, su ímpetu por nuevas situaciones se alimenta en la acción de grandes caracteres individuales, en los movimientos de pueblos enteros, en la representación de la naturaleza y el destino por los poetas" y la metafísica pura, que parte de la conexión del todo, fija a todas estas limitaciones de la vida su necesidad y sus fronteras. Así ha llegado la época en que la insatisfacción de aquellos que se expanden en la vida se encuentra con la necesidad de aquellos que "han elaborado en sí la naturaleza en idea". Quieren ir de la idea a la vida.

Hegel se refiere con la áspera fuerza que le es peculiar a la situación en que la cultura alemana produjo las cabezas más geniales de la nueva generación, que siguieron a Goethe y a Schiller; pensamos en Fichte y en sus discípulos inmediatos, en Federico Schlegel, en Hölderlin, en Schleiermacher, en Niebuhr. "La situación del hombre, que la época ha empujado a un mundo interior, puede ser la de una muerte perpetua, si él desea mantenerse en este mundo, o, si la naturaleza le empuja hacia la vida, consistirá en un afán de acabar con lo negativo del mundo actual, para poder encontrarse dentro de él y poder vivir." Al hombre que ha comprendido la idea de la naturaleza no le basta con exponer el mundo interior: "tiene también que encontrar lo expuesto como algo vivo". Este mundo interior debe producir un orden jurídico exterior en el cual se convierta en realidad, en "universalidad dotada de poder". Éste es el punto de donde arranca su escrito acerca de la Constitución futura de Alemania.

Sólo con una mezcla de veneración profunda y de sentimiento trágico se pueden leer las palabras de Hegel. Se siente todo el dolor que producía a este profundo hombre político la impotencia y la servidumbre de la nación alemana; un dolor muy parecido al que sufrió Maquiavelo. ¡Cuántas experiencias de la realidad en torno suyo hasta que estos ideales se concretaron en su alma! Su sueño de la realización de toda la interioridad de la cultura espiritual alemana en la vida de una libre comunidad nacional llega todavía hasta nuestros días. Fue una profunda necesidad histórica que de él partiera la liberación de la religiosidad mediante la crítica y que lo más noble de la democracia social se enlazara a él. A pesar de todas las rectificaciones que el destino ha impuesto a su metafísica y a su ideal de vida era un portavoz del futuro.

Si consideramos estos estudios políticos encontraremos el mismo método para determinar el ideal del futuro que fue aplicado en los fragmentos ideológicos. En este punto se diferencia Hegel de la Ilustración y de Rousseau. Entiende que la profundización de lo histórico y de lo real constituye la única manera posible de establecer ideales valiosos para el futuro. Se separa así, mediante la sólida fundamentación histórica, de los empeños reformadores de Rousseau y de Fichte y también se distingue de la escuela histórica desde sus comienzos, porque acogió en sí la energía práctica de la Ilustración. En esta época de Fráncfort ahonda en los detalles; sigue con interés los debates parlamentarios ingleses sobre la tasa de pobres; critica las disposiciones recientemente publicadas acerca del reforzamiento de las penas de prisión; escribe un comentario extenso sobre el libro de economía política de Stewart; examina los pormenores de la Constitución de Württemberg y del derecho imperial alemán: pero todo está impregnado de su nueva gran concepción de la unidad de la vida.

El Hegel de esta época no conoce ninguna limitación exterior del poderoso impulso desatado por la Revolución para una transformación del orden establecido; tampoco conoce ahora, ni la conocerá más tarde, ninguna otra acción reformadora que la fundada en la conciencia filosófica e histórica. Rechaza por completo la retirada a la conciencia teórica; piensa en los términos expresados por su sistema de ética: "La visión intelectual sólo por la moral y en ella es real".

1. *El escrito sobre la Constitución de Württemberg*

Los apuntes sobre las "últimas circunstancias internas de Württemberg, especialmente sobre las fallas de la constitución de la magistratura", han sido redactados en Fráncfort en 1798 y fueron comunicados a algunos amigos en Stuttgart, el verano de 1798.

Es la época que sigue a la subida al trono del archiduque Federico. La vida política del país se consumía desde hacía tiempo en las luchas entre el principado en auge y la oligarquía eclesiástico-burguesa tal como se había conservado a través del viejo régimen estamental. El nuevo archiduque, hombre de dotes personales, estaba imbuido de la idea del poder ilimitado del príncipe y pensaba hacerla valer. En esta situación crítica surge el escrito de Hegel. Con un estilo agudo describe la dominación estamental, la indolente comisión de la Dieta, en cuyas manos se hallaba el poder, dominada por los intereses de las familias influyentes, y describe también a los abogados y consultores afanosos, ambiciosos, intrigantes, que explotaban este poder en provecho propio. Sin embargo, no se puso de parte del archiduque. Se hacen valer, más bien, puntos de vista de tipo más general, que delatan su pensamiento político de entonces.

Le mueven en primer lugar los ideales de la Revolución y sus efectos en los diversos estados europeos. La tranquila satisfacción en lo real, la desesperanza, la entrega paciente a un destino demasiado grande, todopoderoso, se ha cambiado por la esperanza, la expectativa y el ánimo de otra cosa. "La imagen de tiempos mejores, más justos, se ha hecho viva en el alma de los hombres y un anhelo, un suspirar por un Estado más puro, más libre, ha agitado a todos los ánimos y los ha enemistado con la realidad." Pero estas ideas revolucionarias están modificadas en Hegel por el sentido objetivo, que incluye a la vez las dotes del historiador y el talento del funcionario. Parte del mismo principio de la política aristotélica que empleó también en sus investigaciones acerca de la historia de la religión. "Organizaciones, constituciones, leyes, que ya no coinciden con las costumbres, las necesidades, la opinión de los hombres, de las que ha volado ya el espíritu", no pueden ser mantenidas por ningún medio artificial. Si no se cambian, se producen necesariamente transformaciones de tipo violento. Pero el elemento más fuerte de su pensamiento político se halla en el modelo del vivo sentir político de los griegos. Coincidiendo con las cabezas políticas más ilustres de la época, considera que la tarea inmediata de los alemanes consiste en superar el individualismo, el particularismo de la vida, el egoísmo, y en fomentar el espíritu común con medidas adecuadas. El mismo fin lo persiguió por entonces la acción grandiosa, comunal de un Schlozer.

Muy a tono con el tipo de este pensamiento político reflexivo se halla el hecho de que se sumiera en los pormenores del orden existente para buscar aquellos factores en los que pudiera enganchar el desarrollo ulterior. En todas las manifestaciones políticas suyas de entonces se hace valer aquel tono fundamental que lo convertirá, junto con Niebuhr, en el reformador del pensamiento histórico y político alemán. Con una mirada histórica certera se da cuenta del incremento constante de las esperanzas despertadas en toda Europa por la Revolución y que habrán de encontrar finalmente su cumplimiento. Pero su sentido político le señala también que en la lucha de intereses que así se desarrolla no

pueden valer medidas políticas aisladas. Inspirado en el espíritu de la doctrina política de Platón y Aristóteles considera como único criterio para aclarar la confusión política de su patria, la justicia, el único poder en el valor para practicarla y el único remedio en el sentido político que sacrifique las ventajas particulares propias o estamentales a la generalidad. Frente a Rousseau, apela a los discursos parlamentarios de Fox y comparte también las reservas que por entonces se hacen al tránsito rápido de un pueblo que ha sido mantenido en tutela al sistema representativo según el modelo francés.

Pide, por consiguiente, para Württemberg una realización gradual y circunspecta del ideal político. Se da cuenta de que la elección popular es incompatible con una situación en la cual no se halla limitado el poder de los funcionarios ni se ha despertado todavía el espíritu común; en estas circunstancias, el choque de la representación popular con el estamento de los funcionarios tenía que provocar el derrumbamiento de la Constitución. Por eso le parece de momento lo único hacedero colocar el derecho electoral en manos de un cuerpo de hombres ilustrados y probos, independientes de la corte. Lo que Hegel pide para Württemberg coincide con aquello por lo que más tarde se afanarán Humboldt y Stein en conseguir para Prusia; sólo que en el caso de Württemberg semejante sistema electoral, levantado sobre la estructura social, era más difícil a causa de la falta de toda base.

El escrito representa un programa de futuro. Con su tendencia, contraria tanto al uno como al otro de los dos partidos que se disputaban el poder en Württemberg, no podía servir a ninguno; por eso los amigos le disuadieron de que lo publicara y quedó inédito.

2. *El escrito acerca de la Constitución de Alemania*

También en Fráncfort concibió Hegel seguramente la idea de otra obra cuyo objeto lo constituiría la cuestión política más importante que entonces se podía plantear un alemán: el porvenir del Imperio alemán. Pues esta obra se halla de modo patente bajo la impresión de los poderosos acontecimientos de que fue testigo. El triste desenlace de la primera guerra de las viejas potencias contra la República francesa, el Congreso de Rastatt, que también influyó mucho sobre Hölderlin, la segunda guerra, que después de unos comienzos muy prometedores terminó en Marengo y Hohenlinden, le anunciaban a él, como a todo el que no quería cerrar los ojos, el derrumbamiento fatal del Imperio. Probablemente en el mismo Fráncfort ha hecho los primeros acopios de material y las primeras redacciones de la obra; porque en el primer año de Jena, tan apretado de trabajo, no había lugar para los profundos estudios histórico-políticos decantados en estos manuscritos. Esta suposición se confirma por un título, tachado más tarde, que había encabezado el principio de su exposición reelaborada de la religión positiva. Se proponía hacer preceder la introducción acerca del concepto de religión positiva de un paralelismo entre el fenómeno por el cual la religiosidad viva degenera y se hace positiva, bajo condiciones nuevas de la vida espiritual, y la degeneración de la constitución estatal, en la que tiene lugar el mismo proceso, bien que en otro terreno. Nos refiere en este punto a un esquema. Por lo tanto, había abarcado en Fráncfort los dos campos

principales de su atención histórica bajo su nueva concepción de la historia. Los bocetos trazados se pueden fechar sin duda en la primera época de su estancia en Jena. Porque presuponen la paz de Luneville, que fue firmada el 9 de febrero de 1801, y no tienen en cuenta los cambios radicales llevados a cabo en la Constitución alemana por la comisión de diputados del Reich el 25 de febrero de 1803; ya estos cambios estaban acordados el verano de 1802 y hasta en parte ejecutados. Como, por otra parte, se tiene en cuenta la crisis nórdica del año 1801 y la primera ocupación prusiana de Hannover, se puede fijar con bastante seguridad la redacción del manuscrito en el medio año que va del otoño de 1801 a la primavera de 1802. Entre los muchos y variados trabajos y ocupaciones que absorbieron al autor en esta primera época de Jena no le quedó mucho ocio para esta obra política. Los acontecimientos iban demasiado de prisa. Los acuerdos de la diputación del Reich de 1803 hicieron desaparecer del mapa de Alemania los territorios eclesiásticos, los de las ciudades imperiales y los de los caballeros imperiales, otras tantas autonomías con las que el autor había contado hasta entonces. Por otra parte, esos acontecimientos dejaban ver que la política imperial de Austria no era menos interesante que la de Prusia; con esto, otro rasgo esencial de su obra se revelaba como falso. Necesitaba en gran parte una reelaboración. No se llevó a cabo, y quedó inédita lo mismo que la obra acerca de Württemberg.

1. ¿Cómo puede Alemania convertirse de nuevo en un Estado? Éste es el tema que aborda el manuscrito. Porque Alemania ya no es un Estado. Esta afirmación presupone la definición de qué sea un Estado, y por eso el trabajo se coloca en la serie correspondiente al desarrollo de la teoría política que acompaña, partiendo de Maquiavelo, Bodino, Grocio y Hobbes, a la histórica política de los pueblos modernos y que podemos seguir en Alemania desde los días de la Unión y de la Liga, sobre todo en los múltiples intentos de una interpretación de la constitución tradicional del Imperio. Entre tanto se había introducido cierta luz en la cuestión. Todos los empeños por construir el *Reich* como un Estado, de no importa qué forma, sobre la base de la deducción iusnaturalista, que comprende la esencia del Estado por la soberanía y concibe ésta como la ilimitación jurídica del poder estatal, lo mismo hacia dentro que hacia fuera, se habían revelado inoperantes. Pufendorf, que era iusnaturalista, había tenido razón: el Imperio no constituía ningún Estado normal. Pero, con Leibniz, a la teoría iusnaturalista se opone otro principio que proclama como criterio las circunstancias reales y funda una ciencia histórica del Estado. Leibniz atribuye la calificación de Estado a toda organización política que, efectivamente, posea el poder de imponer su voluntad hacia dentro y, sobre todo, hacia fuera, respecto a otros estados. Sólo este poder caracteriza a la soberanía. Desde este punto de vista le eran indiferentes todas las limitaciones jurídicas del poder estatal tales como se manifiestan en la subordinación a una asociación política superior o en la relación con las provincias, estamentos, corporaciones y privilegios de toda clase. Se trata de un principio que no puede compararse, en lo que a transparencia teórica y aplicabilidad se refiere, con el derecho natural, respecto al cual se halla también muy rezagado en lo que afecta a la fuerza proselitista para el desarrollo interno del Estado de

entonces. No obstante, nos hallamos ante un principio auténticamente científico. Porque es el único que está a la altura de la riqueza de las formas de vida política que engendra la realidad o que ha de engendrar y, a partir del siglo XIX, influye en las mejores cabezas alemanas en el sentido de un ideal estatal en que coinciden y recíprocamente se estimulan la energía política y la libre evolución cultural. Leibniz expone su teoría en una pequeña obra que había de servir a una finalidad efímera de un pequeño príncipe territorial. Seguramente que en el siglo XVIII no ha debido de ser muy leído el *Caesarimus Furstenerius*. Es el mismo sentido realista en la concepción del Estado que se expresa en las obras en que el gran Federico relata su política exterior y que encuentra en Schlozer al primer representante entre los académicos. Pero, para la teoría política, lo mismo su juicio sobre el rey Federico que la acción de éste sobre ella proviene, en primer lugar, de su gobierno interior, en el que se nos presenta como el representante perfecto de la doctrina iusnaturalista, y la actuación de escritor de Schlozer no se compagina muy bien con la investigación científica, pues por lo general abarca los acontecimientos y circunstancias singulares desde el lado práctico. Así, pues, esta obra de Hegel es la que lleva a cabo la restauración teórica de los pensamientos de Leibniz, prolongándolos. No es posible demostrar, ni siquiera presumir, que el autor tuviera conciencia de esta relación. La penetrante energía de su pensamiento, en alianza con la clara visión para lo práctico y lo político, que le viene de raza, alcanza para explicar la afinidad en las ideas. Y se vivía otra vez, como en el siglo XVII, en tiempos duros, en los que se imponía implacablemente la significación de las realidades políticas. La existencia discurría otra vez bajo el signo del poder.

"Una muchedumbre puede llamarse Estado cuando se halla unida para la defensa común del conjunto de su propiedad. Se sobreentiende pero es, sin embargo, conveniente subrayarlo, que tal unión no sólo tiene el propósito de defenderse sino que, sea cualquiera la fuerza y el resultado, lo hace con una defensa efectiva." Estas proposiciones, que se repiten incesantemente en nuevos giros, señalan para Hegel la esencia del Estado. No basta, por lo tanto, que la Constitución y las leyes prescriban la defensa común. La asociación estatal debe ofrecer también los medios para ello. Debe existir un "poder político y militar" capaz de cumplir con esta finalidad. En último término, sólo la gran prueba, la guerra, decide si un Estado es o no Estado.

Este rasgo de la defensa común y del poder para ella agota la esencia del Estado. Hegel va apartando una tras otra todas las pretendidas características del Estado como indiferentes para su concepto, y logra así la posibilidad de reconocer como Estado a toda asociación política que satisfaga a aquel único supuesto esencial, sea cualquiera su relación jurídica con otros estados, o su peculiar organización. Estas otras circunstancias y organizaciones del Estado, "no pertenecen a la esfera de lo necesario, sino, por lo que respecta al concepto, a la esfera de lo más o menos bueno, y por lo que respecta a la realidad, a la esfera de lo contingente y arbitrario". Esto quiere decir que difieren según las diversas condiciones históricas en las cuales se constituye y desarrolla cada Estado, según el carácter de los pueblos que abarca, según las capacidades de los estamentos o personas que los dirigen, según las tareas y destinos internos y externos que les son

propios. La finalidad del Estado puede ser realizada del modo más diverso. El poder del Estado puede residir en un solo hombre, en muchas personas o en un pequeño número de ellas, y el nacimiento o la elección pueden legitimar el ejercicio del poder. Podemos encontrar siervos, burgueses, nobles, príncipes —que, a su vez, tienen súbditos—, como súbditos del mismo Estado, y los derechos y las obligaciones con respecto a la totalidad pueden estar repartidos de muy diferente manera entre cada uno de los estamentos. Otras diferencias las podemos referir a la articulación geográfica del Estado; la vieja Francia era un Estado a pesar de que cada provincia y casi cada ciudad mostraba sus propias leyes y costumbres. Tampoco afecta para nada a la naturaleza del Estado el modo como se halla organizada la administración y sus diferentes ramas, ya sea que toda ella se halle de arriba abajo en manos de un cuerpo de funcionarios o que tenga cabida la autonomía municipal o de otras asociaciones locales. Y si se comparan las repúblicas antiguas con los estados modernos pronto resalta una diferencia: ni Atenas ni Roma podrían haber subsistido sin el enlace interior de un pueblo por idioma, religión, costumbres y cultura; lo mismo se puede decir hoy de todos los estados pequeños. Por el contrario, los grandes estados modernos abarcan, como en su tiempo el Imperio romano, gentes de distinta procedencia, de lenguaje, religión y cultura diferentes. El peso del conjunto y el espíritu y el arte de la organización estatal operan esta conexión, de suerte que la desigualdad de la cultura y de las costumbres constituyen un producto necesario y, al mismo tiempo, una condición también necesaria para que puedan subsistir los estados modernos. Especialmente caracteriza al Estado moderno la separación del poder estatal y de los intereses estatales de las tendencias eclesiásticas y religiosas.

“Según las teorías políticas de nuestro tiempo, en parte expuestas por los filósofos y por los doctrinarios de los derechos de la humanidad, en parte realizadas en experimentos políticos enormes, todo, excepción hecha de lo más importante, lenguaje, cultura, costumbres y religión, queda sometido a la actividad inmediata del poder estatal supremo.” Ciertamente, el poder estatal tiene que reservarse la inspección superior en las circunstancias internas del pueblo y en sus organizaciones nacidas de la contingencia histórica, con el derecho de cambiarlas tan pronto como pongan en peligro la finalidad primera de la asociación estatal. Pero representa una gran ventaja de los viejos estados de Europa, especialmente de sus viejas monarquías que, estando en posesión de un poder seguro y constantemente operante, abandonan un amplio campo a la acción espontánea de los ciudadanos en la administración, en la justicia, en la economía, en la enseñanza, y en la actividad social y eclesiástica. Esta actividad espontánea dentro del Estado es lo que mejor puede sustituir al ideal antiguo de la participación directa de cada hombre libre en la dirección del Estado, cosa que es imposible hoy dadas las dimensiones de los estados modernos, y cumple con las mismas altas funciones políticas y morales. Para aquellos otros filósofos y estadistas el Estado, por el contrario, es “una máquina, con un solo resorte, que comunica a las infinitas ruedas de la máquina el movimiento; del poder estatal supremo deben partir todas las estructuras que supone la naturaleza de una sociedad, desde él deben ser reguladas, mandadas, inspeccionadas y dirigidas”. En todo el dominio del Estado “todo fruto que produce su suelo debe ser llevado a la boca en una

línea estudiada, calculada, enderezada y ordenada por el Estado, por la ley y por el gobierno". El pueblo es "tratado con razón y según necesidad, no con confianza y libertad". Tampoco es posible que se desarrollen la confianza y la libertad entre los súbditos. La República francesa nos instruye acerca de la "vida reseca, vacía que se ha de producir en semejante Estado moderno en el que todo está regulado desde arriba", si bien aquí "puede ser muy otro el tono de pedantería del dominador". "Pero también se da uno cuenta de qué clase de vida y de qué esterilidad reina en otro Estado, también regulado, en el Estado prusiano, en cuanto se penetra en cualquier aldea o se contempla su falta absoluta de genio científico y artístico o no se considera su fuerza en razón de la energía efímera a que ha sabido elevarlo por algún tiempo un solo genio."

En este juicio unilateral, ahistórico, pero objetivamente justo, acerca del Estado federiciano, no sólo nos habla la oposición del suabo que recuerda sus libertades populares. Nos habla también la conciencia de la escuela histórica que defiende, frente al absolutista ilustrado, las autonomías fundadas en la vida histórica y quiere emplearlas como fuerza política. Son las ideas *y* exigencias de Stein, Niebuhr, Schleiermacher, al intentar renovar el Estado prusiano. Y también se anuncia en Hegel toda la oposición aguda de estos hombres contra la Francia revolucionaria y sus albaceas.

2. Hegel mide el Imperio germánico con este patrón del moderno concepto del Estado. Examina su régimen militar y financiero y nos muestra que no basta al cumplimiento efectivo de su tarea, la defensa común. Alemania no es, por lo tanto, un Estado. Desde la guerra de los treinta años ha tenido que experimentar esta amarga verdad, por último y de la manera más clara en lucha con la moderna Francia.

He aquí un hecho que no podrá ser eliminado por ninguna deducción jurídico-política, por muy hábil que sea. Por eso los maestros alemanes de derecho político no osan ya considerar al Imperio como un Estado. En caso contrario tendrían que sacar algunas consecuencias que no gustarían de admitir para no hallarse en abierta contradicción con el derecho imperial. Pero como tampoco es posible que el *Reich* pase por un no Estado, se amparan en expresiones tales como *Reichsverband* (Asociación imperial), *Reichsoberhaupt* (supremacía imperial). Se pueden reconocer estas expresiones como títulos legales, pero no son conceptos público-jurídicos que designarían una relación política viva. Como cabeza suprema del *Reich* se coloca al emperador en la misma categoría que al antiguo Dogo de Venecia y al sultán turco. Porque estos dos son también jerarcas supremos de un Estado, pero uno el más limitado jerarca de una oligarquía, otro el más ilimitado de un despotismo.

La contradicción según la cual el Imperio germánico con su Constitución, elaborada hasta en los últimos detalles, parece un Estado y, sin embargo, no lo es, no se puede resolver más que comprendiéndolo como un "estado mental". La esencia de este "estado mental" reside en que todos los miembros se hallan enlazados por un sistema de derechos políticos que, como han sido "adquiridos" por cada uno, se conciben como propiedad suya. Frente a ellos apenas si queda sitio para un derecho público general, que en todo caso puede valer secundariamente. De un modo necesario la Constitución en

tales casos sólo se desarrolla en el sentido de encontrar siempre nuevas cautelas protectoras de esta "propiedad política". El *Reich* germánico es el estado mental completo. Con una extraordinaria habilidad para mostrar las instituciones políticas en sus funciones, nos señala Hegel cómo en este caso la espontaneidad general despierta la impresión de máxima vitalidad pero de hecho esta vitalidad queda paralizada desde el primero hasta el último resorte por los derechos circunstancialmente prescritos de los estamentos. Un ejemplo especialmente tragicómico lo ofrece el trabajo del tribunal del Imperio. Es posible que el maestro alemán de derecho público demuestre con gran agudeza que su esterilidad crónica está bien, es "de derecho". Pero no es posible reconocer la Constitución del Imperio germánico, "este muestrario de los derechos estatales más varios adquiridos al modo del derecho privado" no puede ser reconocido como una constitución política. Porque es un "puro ente mental", inoperante. Agudamente se separa en estas expresiones la nueva escuela histórica, con su eminente sentido político, de la vieja escuela, a la que, por lo demás, tanto debe, de Moeser y Puetter, que se mantuvo en la veneración por el sistema jurídico del viejo Imperio.

3. Esta crítica de la Constitución alemana cobra un valor que va más allá de la finalidad práctica del momento, porque Hegel lo enlaza con una justificación histórica de esta Constitución. Nos muestra cómo ha nacido, cómo ha vivido, cómo se ha desarrollado, cómo, durante cierto tiempo, se ha adaptado con fuerza avasalladora a las nuevas condiciones, cómo, finalmente, ha sucumbido a circunstancias más poderosas y cómo, sin embargo, ha cumplido en todos los tiempos funciones importantes, claro que, políticamente, más al servicio de naciones extranjeras, que utilizaron el aparato y lo desarrollaron prácticamente. A los alemanes les ha conservado bienes morales imperecederos, el sentido por el derecho y la lealtad, la comprensión de la personalidad, el orgullo de la independencia, la capacidad de acción propia, propiedades todas que no ha podido quebrantar el despotismo del Estado burócrata ni tampoco siquiera el protestantismo. Con fino sentido de la evolución histórica Hegel se coloca a la altura de Moeser. Le supera en todos los casos en que las magnitudes crecen y cuando hay que comprender grandes acontecimientos o personajes políticos.

Al tratar Hegel de explicarse históricamente la miseria política de Alemania encuentra la razón más profunda en el carácter nacional de los alemanes; este carácter es el que lleva a cada uno a aislarse, y, sin miedo y obstinadamente, a apoyarse en sí mismo. Y si en un principio una "interna trabazón de los ánimos" mantuvo de pie el conjunto, el desarrollo de las ciudades, la disensión religiosa y la aparición de las soberanías principescas, han ido aumentando en modo creciente la independencia de cada una de las fuerzas políticas.

En una bella exposición de tipo comparativo estudia Hegel los efectos que el sistema feudal ha ejercido en los estados fundados por los germanos. Ve en ellos —y en esto recuerda también a Moeser— la primera expresión de esta forma de libertad de los pueblos germánicos, en una época en que inundaban Europa y el resto del mundo. Aquí se hallaría ya el concepto de la representación. Considera como una vana figuración esa

creencia de que la representación es una invención de la época moderna. En Inglaterra es donde se ha desarrollado; su degeneración ha destruido la Constitución de Francia; pero se ha originado en Alemania: constituye una ley superior de aquel pueblo de donde ha salido para el mundo un nuevo impulso universal, sucumbe el primero, y si su principio subsiste, no él. Considera el porvenir político de Europa a la luz del desarrollo del sistema representativo, pero, como siempre, sobre sus bases histórico-nacionales. "Este sistema de la representación constituye el sistema de todos los estados europeos modernos. No se ha dado en los bosques de Germania pero ha salido de ellos. Algo que hace época en la historia universal. La trabazón de la cultura del mundo ha conducido al género humano, después del despotismo oriental y del señorío de una república universal, partiendo de la degeneración de esta última, al término medio entre los dos, y los alemanes son el pueblo del que ha nacido esa tercera forma universal del espíritu universal."

En Inglaterra, en Francia y en España la monarquía ha logrado poner en un haz a los elementos que fermentaban en su interior, y desde entonces data el periodo del poder y de la riqueza de estos estados. Hegel destaca la importancia de Richelieu. Tropezamos con una proposición que cobra importancia en él y, después, en Ranke. El genio político consiste en que el individuo se identifica con un principio político; con esta alianza se asegura la victoria; al vincular Richelieu su persona al principio necesario de la unidad del Estado logró vencer a los grandes y a los partidos religiosos.

En oposición con estos estados, Italia y Alemania no han llegado a la unidad. Al hablar Hegel de Italia piensa en Maquiavelo y comprende sagazmente la áspera política de poder de este gran pensador político, con la finalidad de salvar a Italia. Hegel parte como Maquiavelo de la idea del Estado nacional y topa lo mismo que éste con los ideales clásicos, tras los que había ido también antes. "La libertad sólo es posible en la unión legal de un pueblo en un Estado"; ni toda la miseria padecida por Alemania desde la guerra de los siete años, ni "la experiencia del entusiasmo francés por la libertad" han sido bastante para hacer prevalecer esta verdad. De nuevo una idea fundamental de la escuela histórica cobra su expresión en estas líneas. El deber máximo del Estado es la propia conservación, y lo que en la vida privada sería crimen puede convertirse para él en deber; "los miembros gangrenados no pueden ser curados con agua de colonia". Ya en Hegel se anuncian los puntos de vista capitales en las exposiciones que de Maquiavelo hacen Gervinus, Moll y Ranke.

El destino de Alemania es afín al de Italia. Lo mismo que ésta, Alemania es desde siglos escenario de guerras intestinas y de guerras entre potencias extranjeras. Despojada, vejada, despreciada, ve cómo sus asuntos son arreglados por el extranjero. Y también en el caso de Alemania este destino no es más que el efecto de la disolución del vínculo nacional en un cúmulo de autonomías políticas cuyo egoísmo excluye toda acción en común. Pero existe, sin embargo, una diferencia esencial en el desarrollo de ambas naciones. En Italia el proceso de disolución ha progresado desde muy pronto hasta llegar a las últimas partes, pues tuvo lugar en una época en que los cuerpos políticos más pequeños podían afirmarse contra los mayores, como Milán frente al emperador y Venecia frente a la liga de Cambray. La soberanía de los estados alemanes se desarrolló

en lo esencial más tarde, cuando ya no era posible una situación semejante a la de Italia. Paralelamente, pues, con la disolución, ocurre la formación de nuevos gérmenes en torno a los cuales se irán agrupando las partes. En esos gérmenes arraigará el restablecimiento de Alemania.

4. ¿Cómo se va a realizar esta restauración de Alemania? ¿Cómo se convertirá de nuevo Alemania en un Estado?

Cuando, desde los días de Leibniz, los patriotas alemanes, que dudaban de la restauración de la constitución imperial tradicional, se planteaban esta cuestión, pensaban en una nueva unión de los estados alemanes, fundada en la decisión generosa de todos los partícipes, y en la cual se asegurara la finalidad inmediata del Estado, la protección en el interior y hacia fuera, mediante una concentración eficaz de fuerzas militares y financieras pero que, por lo demás, reconociera la autonomía e igualdad de los miembros. Estos hombres hubiesen considerado la Confederación Alemana de 1815 como la realización aproximada de sus esperanzas. Los más idealistas soñaban que esta Confederación llegaría algún día a ser la portadora de una poderosa cultura nacional.

Hegel declara que el porvenir de Alemania no se halla en esta dirección. Tiene presente con cuánta violencia ha procedido Prusia recientemente con los estamentos del Reich, que se habían confiado a su protección, y cuánta violencia usó también Francia con sus Repúblicas aliadas. De estas experiencias saca la áspera doctrina de que, a la larga, queda excluida la posibilidad de una unión de estados pequeños y grandes bajo pie de igualdad. Los cuerpos políticos de pequeñas dimensiones no tienen hoy, frente a los grandes, más alternativa que la desaparición o la subordinación. Y, de este modo, la cuestión se le concreta de una manera clara en la siguiente forma: ¿Será Austria o Prusia quien lleve a cabo la restauración de Alemania?

Hegel considera las perspectivas de ambas grandes potencias alemanas y se decide, finalmente, aunque con cautela, por Austria. Aquí tropezamos con los límites temporales de su pensamiento político. ¿Pero quién hubiese podido dar otra respuesta entonces? Para Hegel, Prusia se ha colocado por completo fuera de los intereses alemanes comunes. Por el contrario, la vieja conexión de Austria con Alemania ha sido reforzada por la última guerra. Cierto que la libertad de los pequeños estados alemanes no tiene que temer menos de Austria que de Prusia, pero, sin embargo, Prusia es el enemigo más peligroso, porque es quien tiene mayor necesidad de poder. Y todo lo que con anterioridad desprendía a los estados alemanes de Austria y los llevaba hacia Prusia, la preocupación medrosa por la monarquía universal, los temores por el protestantismo, son en la actualidad un fantasma vacío del que puede servirse todavía la propaganda prusiana. La mayor antipatía contra Prusia tiene que despertarla el mecanismo de su administración, que mata todo lo vivo. Pero el Estado alemán del porvenir exige, además de la hegemonía militar de un príncipe, la participación del pueblo por medio de una representación nacional. En Prusia se han destruido las corporaciones estamentales históricas, a cuya analogía se constituirá alguna vez la representación nacional. En los estados austriacos se han mantenido y han mostrado no ha mucho que tienen

comprensión para las necesidades del Estado moderno. Austria es, por lo tanto, quien ofrece las mejores perspectivas para la introducción de elementos de libertad en la edificación del nuevo *Reich*.

Pero sea como quiera, ya sea Austria o Prusia la que aporte la unidad a la nación, sólo una gran guerra, sólo un conquistador podrá llevar a cabo la faena. Este Teseo habría de asegurar generosamente al pueblo creado por él participación en la vida de la comunidad mediante una constitución representativa. Toda la relación entre esta revelación profética, que su escrito quisiera comunicar, y la realización misma la abarca el gran pensador histórico-político con las palabras de que el concepto y la unidad tienen que ser legitimados por el poder; sólo entonces, se somete a ellos el hombre. Si tomamos estas frases de Hegel junto con sus manifestaciones sobre Maquiavelo, podemos suponer bastante justificadamente que Hegel en esta obra trata de convertirse en el Maquiavelo de Alemania, sólo que con más fortuna que el gran florentino.

En la conciencia que tiene de la significación de los grandes hombres para la vida política ha influido ciertamente, además de la doctrina de Maquiavelo, la impresión producida por la personalidad de Napoleón. Este genio le hace sospechar a Hegel la relación que existe entre el espíritu de una época y el individuo de cuño universal. Así, nos dice una lección de Jena: "Estas naturalezas privilegiadas no hacen más que abrir la boca y los pueblos les siguen". Tienen que planear por encima de los espantos del mundo caótico y sentirse libres de las ataduras de la realidad moral. Con esto concuerda toda su filosofía de la historia: el poder histórico de estos individuos consiste en que prevén la etapa siguiente del desarrollo histórico universal; ponen en esta finalidad toda su enorme energía y acaban con todo lo que se les opone en su camino; no están sometidos al tribunal de los moralistas, pues la región en que anidan se halla por encima de este tribunal. Y al pedir para Alemania un genio político que la una con su poder y sus victorias y luego le otorgue generosamente una Constitución representativa, seguramente ha esperado algo parecido al cónsul Bonaparte.

El escrito de Hegel no fue acabado. Le hubiera correspondido en la cuestión del porvenir del *Reich* alemán el mismo lugar destacado que a los escritos contemporáneos de Gentz, que tratan de sopesar las relaciones de poder en Europa. Si estos escritos de Gentz han superado a los de Hegel por su actualidad, se debe más que a nada al tema. En aquella época Hegel no podía sino señalar la dirección en la cual habría de llevarse a cabo la solución de la cuestión del porvenir alemán. Y el reproche de quietismo contemplativo que se le ha hecho, desconoce por completo el tono, el plan y el carácter del escrito político en que trabajaba por entonces. Ya hemos señalado los factores que impidieron su terminación. Así, estos fragmentos se nos ofrecen como el monumento de un anhelo sin límites de las mentes políticas alemanas de aquellos días y, al mismo tiempo, como el testimonio de la enorme superioridad, comparada con la indigencia política de la vida práctica, que corresponde a la organización feliz de un imperio puramente espiritual de la educación, en la Weimar y la Jena de aquellos días y en todo el mundo alemán, impregnado de estos ideales espirituales.

Nos corresponde ahora entresacar de los fragmentos a que hemos pasado revista y cuyo objeto y meta última eran de naturaleza histórico-teológica, la concepción del mundo que se iba desarrollando en Hegel. La tarea es difícil porque es menester enlazar pasajes que pertenecen a lugares muy distintos de los manuscritos, y como estas manifestaciones aisladas se presentan con ocasión de la interpretación de textos o conceptos religiosos, carecen del rigor científico, de la conexión y del fundamento que les hubiera prestado una exposición filosófica sistemática. Sin embargo, tal como se hallan, nos permiten destacar algunos rasgos esenciales del sistema en gestación de Hegel. Limito mi tarea a esto y renuncio al intento de deducir por medio de una cronología relativa a cada uno de los fragmentos las etapas de la nueva concepción del mundo de Hegel. Es natural que en lo que se refiere a las tres partes que el sistema comprende, a saber, el panteísmo místico, la historia de la religión y el ideal, los fragmentos teológicos sean los que ofrezcan la mayor parte del material, mientras que los escritos políticos apenas si se pueden emplear más que para marcar el ideal.

1. *El panteísmo místico*

Parto de aquellos fragmentos que expresan con mayor claridad el panteísmo místico de Hegel en este tiempo, que se puede circunscribir exteriormente, y trato así de establecer la conexión de las ideas metafísicas a que ha llegado Hegel en la época de Fráncfort y al socaire del estudio de los problemas teológicos; acomodo a esta conexión aquellos pasajes aislados más antiguos que se encuentran en los fragmentos teológicos de este periodo.

Si la religiosidad, que representa —según el Hegel de entonces— la visión más elevada de la conexión de las cosas, encuentra su realización última en la aprehensión de la unidad —en la cual se superan todas las separaciones y limitaciones de lo finito, de lo individual— del todo, de lo infinito, entonces habrá que buscar en la unidad, que excluye todo lo antagónico y que, sin embargo, lo conserva, la concepción metafísica fundamental de Hegel en tal momento. A ella pertenecen todas las manifestaciones metafísicas que corren a lo ancho y a lo largo de estos fragmentos teológicos.

Hegel determina el carácter de toda realidad mediante el concepto de vida. Para él la vida representa la relación de las partes con el todo, relación según la cual las partes ni existen aisladas del todo ni pueden ser pensadas de esa manera. El carácter de la vida consiste en la presencia de una multiplicidad, pero, como conjunto de partes en un todo, sólo se da en esta unión y sólo puede ser comprendida así. A este concepto fundamental de la vida, como concepto del todo que abarca la diversidad en su unidad, se debe que los conceptos de todo, parte, unidad, separación, oposición, unificación, sean los dominantes del pensamiento de Hegel. Si elevamos a conciencia lógica estos conceptos, lo que no ha ocurrido por entonces en pasaje alguno que yo recuerde, habrá que decir que piensa la realidad bajo las categorías de todo y parte: totalidad cósmica es, para él, el

concepto con el que se puede abarcar la conexión de la realidad, un concepto que cobrará consciente expresión lógica en la etapa siguiente. En una cabeza metafísica original hay una manera especial de producir que presta tono y color a todo lo que de ella sale, y en el curso del desarrollo surge la conciencia lógica, la cimentación y la elaboración sistemática de todo aquello que contiene su manera de ver la realidad.

Estos conceptos con los cuales Hegel construye la realidad se revelan como las categorías contenidas en la conexión de la conciencia tal como la había determinado la filosofía trascendental. Por muy diferente manera que tienen Kant, Fichte y Schelling de ordenar las categorías de unidad, pluralidad, unión, separación, todo y parte, las conciben, sin embargo, como formas del pensar mediante las cuales se hace concebible la realidad y, a partir de Kant, las categorías separadoras del entendimiento se colocan como una etapa inferior al lado de la etapa superior de la totalidad de la realidad. Pero gracias a la vivencia propia de Hegel y a su comprensión histórica estas categorías revisten una hondura peculiar. Su vivencia metafísica le hace comprensible la historia de la religión y si, partiendo de aquélla, llega al conocimiento histórico de ciertos aspectos del cristianismo, de los mismos cuya significación habían sospechado por la misma época Schelling, Schleiermacher y el viejo Fichte, también es cierto que estos aspectos afines del cristianismo constituyen un agudo acicate para su metafísica; especialmente el Evangelio de san Juan ejerció sobre él la influencia más fuerte. Merced a este ahondamiento de las categorías, en virtud de estados de ánimo constantes, se diferencia Hegel de Schelling o de Schleiermacher y entra en relación con los místicos; alguna vez copió pasajes de Eckhardt y de Tauler; tuvo puntos de contacto con los neoplatónicos y en la misma dirección actuó por esta época su propio estado de ánimo. Cada vez se hallaba más solitario a medida que su pensamiento se alejaba de la filosofía y de la teología de aquellos días, y a medida que, a la par, se hacía más sensible para captar las relaciones de la vida. En esta situación de espíritu Hegel prestó a la conexión de las categorías que había creado la filosofía trascendental una nueva significación mediante ese injerto, propio de la mística, del sentimiento en los conceptos del pensamiento. Se renovó en su alma el anhelo por una unión completa que hablaba a través de los apacibles rasgos de la figura de Cristo, de los himnos religiosos, de las obras de los místicos; la separación la sentía como dolor, y en cada antagonismo padecía un sufrimiento propio; "en la desdicha encontramos la separación, nos sentimos como objeto y tenemos que huir a lo determinante, en la dicha esta separación ha desaparecido"; en la relación lógico-metafísica de la trascendencia captaba separación y en el ánimo antagonismo, que desgarra la conexión del mundo interior. Los órdenes conceptuales le conducían a un estado de ánimo; como si con los conceptos se percibiera también una resonancia del alma. Todo su pensamiento está impregnado de la conciencia de la afinidad de las categorías con los estados de ánimo. Con esto coincide otro rasgo profundo de su concepción del mundo. La historia de la religión le muestra un acrecentamiento del valor religioso que reside en la unión, pero la unión se verifica con lo separado y la separación es dolor: así, la conciencia en el dolor de la limitación y del antagonismo se le ofrece como la condición a que se vincula la superación de la

limitación. Esta significación del dolor es un nuevo rasgo que aporta Hegel a la historia de la filosofía, desde Leibniz, y en esto se revela también su parentesco con los místicos. Abarca de esta manera en la totalidad de las fuerzas anímicas mundo e historia. Es acaso el rasgo más peculiar de Hegel dentro de los pensadores modernos, un rasgo del que se desprende un encanto especial y que nos sobrecoge todavía en su lenguaje.

En este punto tropezamos con un momento nuevo en la admirable relación de Hegel y Hölderlin. Hölderlin, cuando escribió el primer volumen de su *Hyperion*, que apareció por las fiestas de Pascua de 1797, no conocía las ideas de Hegel tal como figuran en estos fragmentos. Porque Hegel había llegado a Fráncfort en enero de 1797, y es seguro que tales ideas no le fueron comunicadas a Hölderlin por carta. Pero este primer volumen del *Hyperion* contiene especulaciones panteístas muy cercanas a las que encontramos en los manuscritos de Hegel. Hölderlin parte, como artista, del valor y de la belleza de la vida. En la naturaleza, en los héroes, en los artistas y en los pensadores se manifiesta la profundidad anímica del mundo; éste es unidad de lo diverso, amor y belleza. Pero lo divino se presenta en el mundo bajo las leyes de la sucesión, y así surge la insatisfacción, la separación, la desdicha; lo uno se disgrega en lo múltiple, y así la lucha se convierte en forma de la vida. Los muchos, como individuos, están separados unos de otros, y de esta suerte la riqueza y la fuerza de la vida, el progreso hacia lo más alto, se hallan vinculados a la energía del sufrimento. Las relaciones objetivas, lógicamente captables, de la unidad, de la separación, del antagonismo, de la multiplicidad y, finalmente, de la unión, ofrecen en la vida sentimental el aspecto de padecimiento y dicha. "En medio de la lucha hay reconciliación y todo lo separado vuelve a reunirse." En todos estos rasgos se emparentan Hölderlin y Hegel. Hölderlin es independiente de Hegel y sólo queda como cuestión si la cronología de los fragmentos de Hegel nos permite suponer una formación de estos rasgos de la concepción cósmica de Hegel bajo la acción de Hölderlin, o si los dos melancólicos y profundos hijos de Suabia han desarrollado las mismas ideas. Ambos abarcan el carácter dual de la vida desde el punto de vista del idealismo objetivo. Sería interesante comparar con ellos en este aspecto a Novalis.

1. Éstos son los rasgos propios a todos los fragmentos de Hegel en esta época. Se nos revelan con la mayor claridad en dos manuscritos, la indicación de cuyos folios nos da a entender que estamos en presencia de trozos de un trabajo mayor de Hegel. Uno de ellos constituye el final y lleva la fecha de 14 de septiembre de 1800; unos cuantos meses antes que Hegel abandone Fráncfort. A la misma época corresponde la reelaboración del manuscrito acerca de la positividad de la religión, que habrá que tener especialmente en cuenta en lo que sigue. Comienzo con la explicación que ofrece Hegel del principio metafísico, tal como se contiene en el primero de los fragmentos mencionados.

Hegel parte de la intuición de la vida. Ésta es "de infinita multiplicidad, de infinita oposición y de relación infinita; como multiplicidad una diversidad infinita de organizaciones, individuos, como unidad un único escindido organizado y un único todo unificado —la naturaleza—".

Determina además esta vida como espíritu. "Se puede denominar espíritu a la vida

infinita en oposición a la multiplicidad abstracta, porque el espíritu es la unidad viva de lo múltiple en oposición a la multiplicidad como mera pluralidad muerta, separada de él; en este caso sería la mera unidad, que se llama ley y no es más que algo meramente pensado, no vivo. El espíritu es ley vivificante en unión con lo múltiple, que entonces es algo vivificado.” En estas frases se diferencia la relación lógica según la cual de la multiplicidad se abstrae su unidad en un universal y se establece como pensada, como ley —por lo tanto, la relación de la subordinación de lo particular bajo la pensada universalidad de la ley— de la relación del todo con la parte. Y al aplicar esta última relación nace el concepto de una unidad viva que inhiere a lo múltiple y lo configura. Cada parte, en enlace con la unidad vivificadora, es órgano, y el todo es el “todo infinito de la vida”. La “ley vivificante” que conexiona en este todo a las vidas individuales u órganos, es el espíritu. Este importante pasaje nos muestra que Hegel, desde un principio, determina la esencia del espíritu partiendo de la categoría lógica de totalidad; tiene como supuesto que la comprensión de algo múltiple en una unidad constituye la esencia del espíritu, tal como es vivida en la conexión de cada espíritu individual, y que luego, separada de la vivencia, constituye la característica del espíritu como una forma de relaciones lógicas en general. Con esto hemos expresado la idea fundamental de la filosofía de Hegel. De ella se deriva, consecuentemente, en la ulterior evolución de Hegel, el carácter lógico del universo como manifestación del espíritu; para Hegel la lógica debe ser la representación del espíritu según sus relaciones formales; en la naturaleza el espíritu se representa como en su ser otro, en el espíritu subjetivo como en su ser en sí y en la comunidad como en su objetivación; por todas partes el mismo sistema de relaciones, la misma trama que el espíritu nos ofrece siempre donde se halla; como vivencia, en un alma, pero también, como sistema relacional, en un organismo animal o en el derecho.

Hegel, además, delimita recíprocamente los conceptos de vida y de naturaleza, y aquí tropezamos con su idea del proceso en el todo de la vida. “La naturaleza es una posición de la vida, porque la reflexión ha llevado a la vida sus conceptos de relación y separación, de individuo, subsistiendo por sí, y de universal, unido, aquello algo limitado, esto algo ilimitado, y los ha convertido en naturaleza mediante la posición.” La “reflexión” designa en este pasaje un proceso real en la misma naturaleza; posición, contraposición, reflexión, en que lo individual se diferencia de lo universal, constituyen procesos de la vida universal en los que ésta se convierte en naturaleza. En este sentido, continúa Hegel: “De este modo, la vida, como infinitud de los vivientes, o como una infinitud de figuras es, como naturaleza, un infinitamente finito, un ilimitado aumento limitado”. La naturaleza no es ella misma la vida universal, sino “una vida, si bien tratada por ella de la manera más noble, fijada por la reflexión”. Así la vida infinita encuentra en los vivientes su manifestación y representación. Constituye un todo organizado. Este todo organizado abarca una multiplicidad sin límites de vivientes y cada viviente es, a la vez, “una multiplicidad infinita, por lo mismo que es viviente”.

Si se aparta un tal viviente, una parte de la vida infinita, de las demás partes y se lo concibe, en la medida en que es relación, “poseyendo su ser sólo como unión”,

prescindiendo de la separación de lo múltiple en él, nace entonces el concepto de individualidad. Este concepto incluye, lo mismo que la oposición frente a la multiplicidad infinita, la unión con la misma en sí. El hombre, como vida individual, está al mismo tiempo separado de toda vida fuera de él y unido a ella; "es solamente en la medida en que el todo de la vida está dividido, él una parte, todo lo demás la otra parte, es solamente en la medida en que no es ninguna parte ni está apartado de sí". Así el hombre es una representación del todo de la vida.

El pensamiento no puede llegar al conocimiento completo de esta vida infinita. Pues tenemos, como fundamento de todo conocer, la relación entre la vida pensante y la naturaleza, que es lo que se ofrece a la consideración; esta relación contiene una oposición que el pensamiento no puede superar, a saber, la existente entre el pensamiento y la vida infinita. Por lo tanto, el conocer no puede abarcar la vida infinita por lo mismo que no puede superar la oposición entre sujeto y objeto.

Lo mismo resulta de la contradicción en que cae el pensamiento cuando se propone abarcar la totalidad del mundo. Su concepto no debe excluir nada, debe expresar su esencia sin ninguna abstracción. Esto exige que "la vida sea considerada no sólo como unión, como relación, sino, al mismo tiempo, como contraposición". La tarea que así surge no se puede resolver, pues, en la medida en que el pensamiento "pone" algo, excluye también algo. Si pienso la relación, si aprehendo lo múltiple únicamente como órgano de la vida universal, queda excluida la oposición, contenida, sin embargo, en la vida. Y si dijera que ella es unión de los contrarios y relación, habría excluido la "no-unión". Así llego a la fórmula contradictoria: "La vida es la unión de la unión y de la no-unión". También se muestra la inadecuación de la reflexión para abarcar el todo infinito porque "fija sus partes como puntos subsistentes, firmes, como individuos".

Por lo tanto, si el pensamiento no llega a alcanzar la totalidad del mundo, la vida infinita sólo podrá ser poseída si la vida finita se eleva a ella. Esto es lo que acontece con la religión. El límite que no se puede superar en el pensamiento, ya que éste al "poner" excluye, "posee, por lo tanto, una contraposición, en parte de lo no pensante, en parte de lo pensante y de lo pensado", es cancelado en medio de la vida misma en esta elevación de la vida limitada a lo infinito. Si lo finito fuera sólo entendimiento y no también vida, sería imposible la elevación a lo infinito. "La filosofía tiene que mostrar en todo lo finito la finitud y fomentar mediante la razón que sea completada", por tal motivo tiene que cesar con la religión.

Hegel ha querido mostrar expresamente, lo mismo que Schleiermacher en otra forma, que la filosofía de Fichte no encontró el camino adecuado para aprehender la vida infinita. También Fichte permanece en la oposición de lo subjetivo y lo objetivo. El método que "añade a lo limitado lo limitador, reconoce a éste como algo también puesto, como algo también limitado, y busca de nuevo su correspondiente limitador, y plantea la exigencia de continuar esta marcha indefinidamente", no alcanza jamás la totalidad, que se halla más allá de las oposiciones. En este punto se interrumpe el fragmento.

2. Trataré de mostrar ahora cómo la nueva metafísica inspira también los demás

fragmentos teológicos de esta época, pues sólo así podremos conseguir una visión de su crecimiento orgánico. A este respecto tenemos que acudir a diversas manifestaciones esparcidas a lo largo de su exposición histórico-teológica; muchas de ellas han sido ya aludidas al establecer nosotros la conexión entre los manuscritos.

También en esta ocasión se muestra como concepto fundamental de su filosofía de entonces el de la vida. Designa a cada ser como una modificación de la vida. "Vida no es diferente de vida, porque la vida se halla en la divinidad misma. Pues Dios es la vida pura, aquello que persiste en lo pasajero y es uno en lo múltiple y, sin embargo, fundamento de lo pasajero y de lo mucho." Como vimos, Hegel —en su introducción a la explicación del prólogo de san Juan— ha buscado, en el sentido de Fichte y del primer Schelling, el origen de este concepto en el yo. Designamos como carácter lo universal de las acciones conscientes; pero si se cancela toda determinación, que es lo que constituye al individuo, lo que nos resta es pura vida. Con esto decimos, en el sentido de Fichte, que mediante el yo entramos en el reino de lo uno intemporal; el sujeto, que se siente siempre determinado, padeciendo, en las relaciones con muchos y cambiantes, no llega a la visión de aquello que domina este juego de las fuerzas; pero cuando el espíritu aprehende en sí mismo lo uno inmutable, se le ha abierto el acceso a la divinidad. También Schleiermacher —en los *Monólogos*— y Schopenhauer han buscado por este camino del yo la entrada al mundo metafísico. Sin embargo, no encuentro más que este pasaje en Hegel; por lo demás, en los manuscritos de Hegel es presentada la vida, la unidad contenida en ella, la multiplicidad "puesta" en ella, sin semejante reconducción al yo puro. Se habla en ellos de otras propiedades de la vida. A la vida misma pertenece el destino, como reacción de lo vivo contra su vulneración: "el destino es insobornable e ilimitado, como la vida". La vida se separa en sí misma y así nacen sus modificaciones singulares. "El ente tiene que ser considerado en un aspecto doble, una vez como lo uno, en lo que no hay ninguna división, ninguna contraposición pero, al mismo tiempo, como la posibilidad de la separación, de la partición infinita de lo uno." De esta suerte la unidad tiene, por mediación de la división, la multiplicidad de lo real en sí. "La multiplicidad, la infinitud de lo real es la división infinita como real." De aquí resulta la naturaleza de cada ser singular dentro de esta multiplicidad. "Cada parte, fuera de la cual es el todo, es, al mismo tiempo, un todo, una vida, y esta vida, a su vez, también como refleja, también con referencia a la división de la relación entre sujeto y predicado, es vida." En formas diferentes va expresando que no debe pensarse al ser singular como una sustancia singular sino que es inseparable de la vida del todo. "Lo singular, lo limitado, como opuesto, como muerto es, al mismo tiempo, una rama del árbol infinito de la vida." "Sólo de los objetos, de lo muerto se puede decir que el todo es cosa distinta de las partes, pues en lo vivo la parte es también el mismo uno que el todo." Compara a menudo la relación universal-particular con la de todo-parte, que coloca como base de la comprensión del universo. Así en su crítica de la teoría de la virtud nos dice que la primera relación, abstracta y meramente pensada, escinde la realidad en lugar de abarcar su unidad; extrae de ella una regla pero le abandona la vida.

El sentimiento de lo vivo es el amor. En él cobra expresión la conexión de la vida.

Para hacer ver el carácter misterioso de su naturaleza cita las palabras de Julie: "Cuanto más doy tanto más tengo". Se ha ocupado, como Schleiermacher, del problema del pudor, y lo explica como la cólera del amor por la individualidad: en el amor se siente lo todavía separado, la propiedad. En el amor subsiste todavía lo separado, pero ya no como separado sino como unido, y lo vivo siente lo vivo. En el amor el todo no está contenido como la suma de muchos particulares, separados. En él la vida se encuentra a sí misma, como una duplicación de sí misma y también como unidad. La vida, partiendo de la unidad sin desarrollar, recorre, a. través de la formación, el círculo hacia una unidad acabada. Pensamiento que encontramos en forma muy parecida en el primer fragmento del *Hyperion* de Hölderlin. Así como el amor es la conciencia de la vida y, al mismo tiempo, la realidad de la moral y, ciertamente, como la cancelación de la oposición que subsiste en la etapa de la moralidad, así también la verdadera moral, que cobra su expresión en las manifestaciones del amor, se halla más allá de los mandamientos de la moralidad, de la relación de culpa y castigo, de las categorías de dominio y obediencia. En el campo de esta verdadera moral, que se realiza en la comunidad, existen tan sólo las relaciones, "puestas" en la vida, de vulneración de la misma, la reacción del destino y la reconciliación con él por medio de amor. También en esto Hegel coincide con Hölderlin, quien en su *Empédocles* ha dado expresión a las relaciones vitales del heroísmo, colocadas más allá de toda moralidad, a la vulneración ineludible de la vida ajena por él, a la reacción del destino y a la reconciliación del mismo mediante el amor. En esta conexión de conceptos encontramos la razón más profunda del nuevo concepto de Hegel, que pronto aparecerá, acerca de la realización de la moral en una conexión de vida animada por el amor. La vida, la conciencia de ella en el amor, y la objetivación en la vida de la moral "puesta" en ella: esta conexión representa el primer esquema del reino hegeliano de la moral. "En todo pueblo auténticamente libre cada uno es una parte pero, al mismo tiempo, el todo"; "cada individuo lleva en sí el todo del estado".

En diferentes lugares encontramos la determinación de la vida infinita como espíritu, y de este modo va saliendo a la luz el principio del sistema que está en desarrollo. Encuentra este concepto fundamental de su sistema en el Evangelio de san Juan. Al exponer la doctrina de Jesús que se halla en san Juan, destaca cómo este Evangelio capta, con la mayor profundidad, lo divino, y el enlace de Jesús con ello, por lo tanto, la esencia del espíritu. "Pero, continúa diciendo, la cultura judía, tan pobre en relaciones espirituales, le obliga a servirse, para lo más espiritual, de enlaces objetivos, de un lenguaje realista que suena a menudo con más dureza de la que debiera al expresar sentimientos. El reino de los cielos, penetrar en el reino de los cielos, yo soy la puerta, yo soy el buen alimento, quien come de mi carne, etc., en tales expresiones de la seca realidad se vacía el espíritu y en ninguna parte es más necesaria que aquí la captación con el propio espíritu profundo; en ninguna parte es menos posible que aquí aprender acogiendo algo pasivamente, pues este lenguaje objetivo de lo espiritual, comprendido en sus formas de conceptos realistas, destruye el espíritu." Hay que buscar, pues, la conciencia de Jesús acerca de Dios como se busca el espíritu tras su expresión imperfecta. Y así como Hegel funda la creencia en Jesús en la igualdad de lo espiritual en

Jesús, en Dios y en los creyentes, destaca también el momento de unidad contenido en el espíritu, que hace posible la unión mediante la religión. "Por lo mismo que lo divino es vida pura, ni cuando se hable de ello ni en lo que de ello se hable podrá haber, necesariamente, nada antagónico"; "pues la acción de lo divino no consiste más que en una unificación de los espíritus; sólo el espíritu abarca e incluye al espíritu en sí; expresiones como mandar, enseñar, aprender, ver, conocer, hacer, voluntad, entrar, ir al reino de Dios, expresan solamente relaciones de lo objetivo, aunque se trate de la acogida de lo objetivo en un espíritu. Por eso, acerca de lo divino no puede hablarse más que con entusiasmo". "Quien se aparta de lo divino, quien profana en sí la naturaleza misma, el espíritu, de ése el espíritu ha destruido en sí lo santo."

La vida universal nunca puede ser expresada de un modo completo por el entendimiento. La reflexión del entendimiento topa aquí con sus límites. "La reflexión, que escinde la vida, puede distinguir lo infinito y lo finito, y solamente la limitación, lo finito considerado por sí, nos ofrece el concepto del hombre como opuesto a lo divino; fuera de la reflexión, en la verdad, no tiene lugar." "Todo lo que se exprese acerca de lo divino en la forma de la reflexión es un contrasentido, y la pasiva acogida, sin espíritu, de lo divino, no sólo deja vacío al espíritu hondo, sino que destruye también al entendimiento que lo acoge y para el cual es contradicción." El comienzo del prólogo de san Juan expresa, por lo tanto, las relaciones entre Dios, *logos* y vida en el lenguaje de la reflexión, y no debe ser entendido como una secuela de juicios cuyos predicados fueran conceptos universales. Para entenderlas es menester revertir sus palabras del idioma de la reflexión al de la vida. En el problema de la Trinidad Hegel trata de hacernos ver que todo es conexión en la vida divina, lo mismo que en un árbol entre la raíz, el tronco y las hojas; conexión que no es aprehendida cuando la reflexión concibe las partes como objetos particulares y estos objetos como sustancias, cada una con su propiedad de individuo, numéricamente; pues así sólo surge un concepto que abarca lo particular en unidad. Y en la doctrina de las dos naturalezas de Jesús nos muestra cómo es imposible que el pensamiento lógico dé satisfacción a esa pretensión de concebir, a la vez, sustancias absolutamente diferentes y la unidad absoluta de las mismas; si se mantiene la diversidad de las sustancias y se niega su unidad, el entendimiento queda a salvo, mas al permanecer en la diferenciación absoluta de naturalezas elevamos el entendimiento, la separación absoluta, lo muerto, a la cumbre del espíritu. Así nos señala Hegel las limitaciones del entendimiento en las concepciones religiosas, que no son para él más que símbolos de la conexión de la vida divina.

Hegel se sirve en estos fragmentos del concepto de desarrollo para describir en primer lugar la marcha del individuo, a partir de la unidad no desarrollada, a través de la formación, a la unión de lo separado; "la perfección de la fe, la vuelta a la divinidad, de la que ha nacido el hombre, cierra el círculo de su desarrollo". Caracteriza el desarrollo como una propiedad de la vida. "Por lo mismo que el amor es una unión de la vida, presuponía la separación, un desarrollo, la formada multiplicidad de la misma." Caracteriza el reino de Dios porque en él "todas las relaciones han surgido vivamente del desarrollo de la vida". Habla de las "modificaciones, etapas del desarrollo", de las

“consecuencias y desarrollos del destino primitivo” de los judíos, y al comienzo de la historia judía habla también del “desarrollo del género humano”. Sin embargo, no observamos en estas expresiones accidentales, que se inspiran en la terminología de algunos escritores de la Ilustración, especialmente de Herder, ninguna huella de una formulación conceptual y de una utilización sistemática del concepto de desarrollo.

Resumiendo ahora los conceptos con los cuales Hegel define la totalidad cósmica, vemos que en este caso, como en su concepción de la historia, lo que le caracteriza es la coordinación y síntesis en su conciencia de lo históricamente logrado. Su profundo sentido objetivo asimila por doquier lo que le es afín, sin necesidad de hacer valer su subjetividad en la polémica. Ningunas citas nos permiten fijar en qué grado han influido sobre él Shaftesbury, Hemsterhuys, Herder; pero la semejanza con sus ideas salta a la vista del conocedor, y especialmente el panteísmo místico de Hegel se halla bajo la influencia de Herder, lo mismo que su visión filosófica de la historia. La doctrina de la fuerza orgánica animadora del universo, representada por esos escritores, se pliega a los claros conceptos del todo teleológico, de la *Crítica del juicio* de Kant, y de la conexión espiritual de Fichte y Schelling. Bajo las mismas influencias tenemos, además de a Schelling, a Hölderlin y a Schleiermacher, sobre todo. Según Hölderlin, la actividad del pensamiento en su marcha unificadora y separadora no hace sino preparar la captación de la vida infinita, que tiene lugar en el entusiasmo del artista. Según Schleiermacher, el conocimiento del universo se basa en la religión, y ésta es también la doctrina de Hegel.

3. Si examinamos los manuscritos que corresponden a septiembre de 1800 veremos que Hegel se coloca en el mismo punto de vista adoptado por Schleiermacher en sus *Discursos sobre la religión*. Como es en la religión donde el sujeto asciende a la plenitud de la realidad, tuvo que tratar de determinar la esencia de ella y, bajo la influencia de aquellos *Discursos*, penetra más hondamente en su concepto.

Coinciden en los siguientes puntos con Schleiermacher. Tampoco existe para él una religión natural universal. Sólo podría ser derivada de un concepto universal y necesario de la naturaleza humana y de sus relaciones con la divinidad. En comparación con el contenido umversalmente válido de la religión natural, derivada de este concepto, la diversidad de los usos, costumbres y opiniones de los pueblos o de los individuos serían puras contingencias, y así también cada religión. Pero se puede demostrar con rigor que nunca se vio una naturaleza humana pura, sino que ésta fue viviendo en infinitas modificaciones. Y en el desarrollo de su punto de vista Hegel deriva consecuentemente esta demostración del hecho de que el concepto nunca alcanza la naturaleza viva del hombre. Precisamente, lo que desde este concepto de la naturaleza humana sería contingencia y superfluidad, se muestra, ante la intuición de esta naturaleza viva, como lo vivo, lo necesario y hasta acaso lo único natural y bello. Por lo tanto, las representaciones religiosas no pueden ser deducidas por medio del entendimiento y de la razón, pues exceden a la razón. La religión “no tiene pretensión alguna de ser inteligible o racional”: por eso no está sometida al tribunal del entendimiento ni de la razón. El hombre se eleva sobre la vida finita cuando se emancipa del entrelazamiento con los

objetos, del poder que su posesión ejerce sobre él; el sacrificio que esto significa es algo absolutamente irracional para cualquier religión racional. Y cuando una religión somete al hombre en temblor, renuncia y silencio a lo desconocido, es posible que la naturaleza humana que hace uso de tal religión sea miserable pero precisamente una tal religión ofrece a esta naturaleza lo que ella pueda soportar y lo que la aplaca. Esto no excluye la existencia de momentos positivos en el nacimiento mismo de una religión, como lo quiso mostrar Hegel por referencia al cristianismo; pero toda religión es natural en la medida en que surge de la naturaleza viva del hombre, y empieza a hacerse positiva cuando, como herencia de tiempos pasados, necesita de institutos coactivos para provocar los sentimientos y las acciones religiosas, y cuando las representaciones religiosas se hallan en contradicción con las nociones e ideales alcanzados. En el mismo sentido niega Schleiermacher en sus *Discursos* la existencia de una religión natural, y no ve en ella más que una generalización vacía, una abstracción que no expresa plenamente la vida religiosa de ningún individuo y en la que se muestra únicamente la aversión de la época frente a lo incomprensible. Schleiermacher y Hegel coinciden también bastante en la determinación conceptual positiva de la religión. Asimismo al considerar que la totalidad, la vida infinita, inabarcable para el entendimiento, inaccesible a la filosofía, es aprehendida por la religión. El proceso en que esto tiene lugar no puede reducirse, para ambos, a conceptos psicológicos, sino que constituye un acontecimiento vital de tipo místico en el que se cambia la relación de lo finito con lo infinito. Representa para ellos el ingreso en una vida superior.

Pero también se muestra la diferencia entre los dos, a la que ha dado expresión pública Hegel por primera vez en su ensayo sobre la fe y el saber. “El sentimiento divino, observa Hegel contra Schleiermacher, lo infinito sentido por lo finito, tiene plena realización porque se le añade la reflexión, porque la reflexión se detiene en él.” La religión significa para Hegel la fuente viva de las determinaciones que puede ofrecernos el pensamiento, y que nosotros hemos examinado, acerca de la vida infinita y de su conexión orgánica. La fórmula según la cual los apuntes de 1800 se separan de Schleiermacher: “La religión no es la elevación del hombre de lo finito a lo infinito sino de la vida finita a la vida infinita”, expresa el contenido del concepto de la vida infinita según la determinación filosófica de validez universal frente a la diversidad subjetiva e individual en la concepción de lo infinito hecha valer por Schleiermacher. Y también es característico que en esta época se muestre la consecuencia práctica de tal diferencia. La religión se ofrece para Hegel como la fuerza interna que unifica la comunidad política mientras que Schleiermacher reclama el desarrollo de la misma en formaciones individuales fuera del Estado.

Según los apuntes de Hegel de 1800 el pensamiento topa con un límite; no le es posible concertar en unidad la oposición entre sujeto y objeto, entre finito e infinito, que es inherente a la reflexión. A este tenor un pasaje de su exposición acerca del Hijo de Dios y del Hombre: “La oposición entre contemplador y contemplado, que constituyen el sujeto y el objeto, desaparece en la intuición misma; su diferencia no es más que una posibilidad de separación; un hombre que estuviera sumido por completo en la

contemplación del sol no sería como ser más que un sentimiento de luz, un sentimiento: luz." Tenemos ya a la vista una filosofía que arranca de la "indiferencia" entre lo subjetivo y lo objetivo; como Hegel no quiere reconocer la incomprensibilidad de la vida infinita pronto será conducido, bajo la influencia de Schelling, al punto de vista que veremos.

4. Schleiermacher había definido en sus *Discursos* la esencia de la religión y había ofrecido una especie de fenomenología de la conciencia religiosa: un trozo de una fenomenología semejante lo encontramos también en el fragmento final del gran trabajo de Hegel de 1800. Por el contenido podríamos relacionar otros dos manuscritos sin fecha que corresponden al grupo de los escritos teológicos y que, sin embargo, hay que colocar entre los fragmentos teológicos posteriores.

En el rogar a Dios tiene lugar una proyección de la vida infinita, que es inmanente al que ruega, en un más allá. "Cuando el hombre 'pone' la vida infinita, como espíritu del todo, fuera de sí, porque él mismo es algo limitado, se 'pone' también a sí mismo fuera de sí, de lo limitado, y se eleva a lo vivo, se une lo más íntimamente con ello, y así ruega a Dios." Esa objetivación de lo infinito, tal como nos la expone el primer fragmento de 1800, recibe, según el fragmento final, su prolongación en el culto; al colocar lo.divino en el tiempo y en el espacio surgen las antinomias. Lo que tiene lugar en la intimidad es colocado en el culto en un ahora, y el ser infinito que se halla en la infinitud del espacio está, al mismo tiempo, en un espacio determinado. Si cada parte del culto constituye una "unión religiosa incrementada", que completa las que han tenido lugar hasta ahora, también es cierto que surge una de las formas más importantes de aquél por el hecho de que el religioso "reserva para sí una propiedad particular". "Con el haber firme de cosas el hombre no hubiese cumplido con la condición de la religión, a saber, la de ser libre de la objetividad absoluta, la de elevarse sobre la vida finita; sería incapaz de unificarse con la vida infinita, porque manteniendo todavía algo para sí se hallaría comprendido en un dominar o sería presa de una dependencia; y por esto sacrifica de la propiedad, cuya necesidad es su destino, sólo algo, pues su destino es necesario y no puede ser suprimido; también destruye una parte ante la divinidad; a la destrucción de lo restante le arrebata por su comunidad con los amigos la particularidad en la medida de lo posible y por el hecho de que es un excedente sin fin alguno; y mediante esta falta de fin del destruir, mediante esta destrucción por la destrucción, legitima su restante relación particular de destrucción con finalidad." Si "el culto divino cancela la consideración, contemplativa o pensadora, del Dios objetivo o, más bien, lo funde con subjetividad en alegría viva", tiene como medios para esto el cántico, el movimiento, la danza, la imprecación, el orden del ofertorio. La pluralidad de las manifestaciones y de las personas que se manifiestan reclama como ordenador un sacerdote.

Las manifestaciones de la religiosidad expresan un creciente perfeccionamiento de la unión en la religión y en ellas se supera la oposición de lo objetivo y lo subjetivo. Hay pueblos desgraciados que no superan jamás del todo esa oposición. Es "necesario que, cuanto más fuerte la separación, tanto más puro el yo y tanto más lejos, al mismo

tiempo, el objeto por encima y apartado del hombre; pues cuanto más grande y retirado lo interior, tanto más grande y retirado lo exterior, y cuando esto último es 'puesto' como independiente tanto más subyugado debe aparecer el hombre". La religión de que habla aquí es la de Fichte y le señala en este lugar su grandeza y su limitación. "Esta religión puede ser sublime y terriblemente sublime pero no bellamente humana; y, así, la beatitud en la cual el yo tiene bajo sus pies todo lo antagónico, es una manifestación de la época, en el fondo del mismo sentido que aquella otra de depender de un ser absolutamente extraño, que no puede ser hombre; o caso de que llegara, con el tiempo, a serlo, permanecería también en esta unión siendo un absoluto particular, una unidad absoluta tan sólo, lo más digno, lo más noble, siendo así que la unión con el tiempo sería innoble y miserable." De este modo explica la religiosidad de Fichte, por la grandeza moral de su naturaleza, que le incapacita a unirse con su época y con sus hombres. Si los pueblos en los que domina la separación y el sufrimiento que es su consecuencia tienen que rezagarse en este punto de vista de la religión, otras naciones más dichosas lo superan. Hegel piensa en los griegos, por oposición a los judíos, y luego, por oposición con el desgarramiento de su propia época, en un porvenir más alto en el que también tenía puestas sus esperanzas Schleiermacher; ante sus ojos asoma ya la conciencia venidera de la vida infinita como fundamento metafísico de una forma superior de la existencia humana. En este punto se aproxima a su obra, aparecida poco después, acerca de la fe y el saber.

De los restantes manuscritos que, por tratar del problema de la religión positiva, se señalan como pertenecientes a esta época, y, por el tipo de la solución, a la última parte de la misma, destaco lo que atañe a esta fenomenología de la conciencia religiosa. Hegel parte también esta vez de la filosofía de Fichte, de su contraposición entre el yo teórico y el práctico, y se encamina igualmente a la superación de una contraposición dentro de la conciencia religiosa. "Las síntesis teóricas se hacen completamente objeto, se oponen del todo al sujeto —la actividad práctica destruye el objeto y es subjetiva por completo—, solamente en el amor se es uno con el objeto, no domina ni es tampoco dominado —este amor, convertido en ser por la imaginación, es la divinidad—; el hombre separado siente entonces temor, veneración por ella, por el amor unido en sí; sus remordimientos le abren la conciencia de la fragmentación, el temor." Cuando al empeño por la unión se oponen separaciones insuperables, se forman representaciones religiosas de tipo especial, en primer lugar la de la inmortalidad, como una perfección de la imperfección de la situación real. "Cuando la separación entre el impulso y la realidad es tan grande que surge un verdadero dolor, la unión es entonces imposible, y si el hombre tiene, sin embargo, fuerza bastante para conllevar la separación, se enfrenta con el destino pero sin sucumbir a él; si no dispone de esta fuerza, relega esta unión a un estado futuro y la espera de un objeto unificador extraño, ya que el hombre no pone en su objeto lo que no está en él mismo." Hegel explica las representaciones de un ser divino enemigo, del castigo y del destino. También descansan en la separación entre impulso y realidad y en el sufrimiento que nace de ella. "El hombre pone como fundamento de este sufrimiento una actividad independiente y la anima, pero como es imposible la unión con el dolor,

pues es un padecer, tampoco es posible la unión con aquella causa del padecer, y así se le enfrenta como un ser hostil; de no haber disfrutado nunca de su favor le hubiese atribuido una naturaleza hostil, inmutable; si ha tenido alegrías por él, si lo ha amado ya, tendrá que pensar la intención hostil como algo pasajero, y si tiene conciencia de alguna culpa, reconocerá en su propio dolor la mano punitiva de la divinidad, con la que antes vivía en términos amistosos. Pero si es consciente de su pureza y tiene fuerza bastante para soportar la separación completa, se enfrenta a un poder desconocido en el que no hay nada humano, el destino, sin someterse a él o llegar a ningún modo de unión con él, pues tratándose de un ser más poderoso esta unión no podría ser más que servidumbre." Y la admisión de milagros, revelaciones y apariciones la deriva Hegel del hecho de que el modo de obrar del objeto infinito sobrepasa la capacidad cognoscitiva. En esta conexión trata Hegel de fijar nuevamente el concepto de la positividad de la religión. Allí donde el hombre une lo que no es unificable, surge la positividad. En la unión de sujeto y predicado tiene lugar una afirmación sobre un ser cuya certeza se halla fundada en la conexión espiritual misma; en este caso unión, ser y fe se hallan en un enlace interno necesario. "Toda unión debe ser en la religión positiva algo dado; pero lo dado no se tiene todavía antes de que se reciba." Así, en la religión positiva el sujeto está determinado por un poder que provoca la fe y restringe la actividad entre límites más o menos estrechos.

5. Consideremos ahora toda la trabazón de los trabajos de Hegel en la medida en que puede leerse en ellos el proceso misterioso del desenvolvimiento de su concepción del mundo, y busquemos aquellos "momentos" que nos llevan al desarrollo ulterior de Hegel.

En primer lugar, la trama de ideas de Hegel examinada por nosotros es afín a todo el panteísmo místico: vida infinita, como espíritu que encuentra su realización en la totalidad cósmica, inabarcable para el entendimiento, sólo alcanzable en la elevación religioso-contemplativa del alma. Si consideramos este sistema como una concepción del mundo, tendrá la estructura del sistema de Plotino, de la mística medieval hasta Nicolás de Cusa, de Spinoza, de Schopenhauer, pero trae como novedad que, en él, la totalidad cósmica se construye sobre la trama que componen las relaciones de las diversas formas aprehensivas del espíritu. Esta trama, esta conexión es necesaria y universal y en ella se expresa la naturaleza del espíritu. Hegel acepta el resultado negativo de la teoría kantiana del conocimiento por lo que se refiere a la refutación de un mundo trascendente; en esto le condiciona su nuevo ideal de una humanidad superior: fomento de la libertad y la armonía de la vida, transformación del alejamiento del espíritu de sí mismo, supuesto por cualquier tipo de trascendencia, en las relaciones intramundanas de afinidad, igualdad, búsqueda de la participación de lo finito en lo infinito y de la conexión del mundo dentro de este mismo. Esta conexión inmanente al mundo es pensada por Hegel como un sistema de relaciones en el cual las contraposiciones de sujeto y objeto, de todo y parte, separación y unión, finito e infinito se hallan enlazadas entre sí. Y si esta vida universal, que estas relaciones componen, es espíritu, Hegel tendrá que reconocer el carácter del espíritu allí donde se den tales relaciones. Este sistema de relaciones constituirá la

estructura del mundo y se convertirá en el objeto de nuestro saber. En él no hay ninguna contraposición entre sujeto y objeto. En muchos pasajes de Hegel hemos tropezado con la idea de que la totalidad cósmica puede ser abarcada únicamente desde un punto de vista que está más allá de la oposición entre sujeto y objeto. Con esto tenemos la dirección hacia una filosofía de la identidad, que Schelling desarrolla ya en 1801, y si Hegel se adhiere a él, tal paso se halla por completo en la línea de su propio desenvolvimiento.

Hegel enseña, además, en este periodo que las relaciones comprendidas en la totalidad cósmica, las mismas que constituyen la conexión del yo trascendental, forman también el nexo de las manifestaciones en la historia. Aquí tenemos el "momento" que habrá de conducir a considerar la totalidad cósmica desde el punto de vista del desarrollo. En los fragmentos que se pueden asignar con cierta seguridad a esta época no encuentro ningún vestigio de que Hegel hubiera colocado por entonces en la naturaleza un desarrollo. Todas las construcciones que derivan su sistema de la supuesta existencia de un rasgo inmanente de pensamiento evolutivo —idea de desarrollo— son completamente falsas. Tampoco dentro del mundo histórico, en el cual, efectivamente, todo le confluye en una historia del desarrollo del espíritu, se hace ningún uso sistemático de este concepto. Lo que Hegel busca por doquier en la historia es el proceso, y esto le conduce al problema de hacer comprensibles las formas superiores de la vida a base de las inferiores. Se añaden luego otros problemas con que Hegel tropezó en la intelección de la totalidad cósmica. Aquí se traba el nudo cuyo desenlace llevará a la lógica de Hegel. Pues como la lógica del entendimiento no puede solucionar estos problemas del afán de aprehender el mundo surge la necesidad de una lógica superior. La doctrina de Hegel acerca de la incognoscibilidad de la vida infinita, que llega a su expresión más rigurosa al final de este periodo, tiene que conducirle a esta lógica superior. Esta lógica descansa, en primer lugar, desde el punto de vista histórico, sobre su estudio de Kant. Su estructura está condicionada por la demarcación que establece Kant entre los tres dominios de la intuición sensible, del entendimiento y de la razón según la forma de las relaciones del aprehender que en ellos se da. Su meta está condicionada por el intento que hace Kant en la *Crítica del juicio* de resolver la tarea expuesta al final de su *Crítica de la razón*, a saber: hacer pensable la totalidad cósmica por medio de la idea del fin inmanente. La utilización de los materiales contenidos en el sistema kantiano estará condicionada por la oposición entre este tipo superior de conocimiento y el criterio del entendimiento, tal como se ha ido formulando en nuestra época. Hegel dividió primeramente la ciencia fundamental de la filosofía en lógica y metafísica. En la primera partió del conocimiento finito o reflexión, mostró cómo el conocimiento finito es cancelado por la razón, y encontró así el acceso a la metafísica. Durante mucho tiempo se mantuvo en su sistema esta separación de la lógica y de la metafísica, siendo la lógica la exposición de las formas y categorías del conocimiento del entendimiento, mientras que en la metafísica ocupa el centro la idea de lo infinito que torna a sí. Los apuntes de Nuremberg nos muestran todavía la importancia que corresponde en la historia de esta filosofía a la lucha constante contra el pensar del entendimiento y sus rígidas delimitaciones. Así se muestra también la

significación fundamental que corresponde en el sistema de Hegel a las ideas de este periodo, por pobres que sean las alusiones de los fragmentos teológicos a su panteísmo místico de entonces.

Si, desde un punto de vista histórico amplísimo, abarcamos en su conjunto aquello que enlaza las ideas sistemáticas de esta época con el sistema futuro, tendremos la lucha de Hegel contra el señorío de la Ilustración, su conciencia del derecho que corresponde al contenido superior de la vida, a la visión histórica más poderosa, al ideal más fuerte, por ser las nuevas fuerzas espirituales que acaban de desarrollarse y no pueden ser subordinadas al criterio del entendimiento; es la mística una forma, siempre refluyente, de defenderse del entendimiento, pero que en él va unida a la elaboración de un sistema de conceptos por medio del cual el espíritu soberano trata, finalmente, de resolver el problema del conocimiento del mundo.

A través del penoso trabajo de este periodo Hegel se ha convertido en un metafísico. Había renunciado al método filosófico genuino, tal como había sido fundamentado por el análisis que Kant hizo de la ciencia. En el nivel de la metafísica, al que había llegado desde el idealismo crítico, tenía que demostrar que el centro de la filosofía radicaba en una lógica superior; sin embargo, al renunciar al método analítico auténtico había renunciado también a los recursos intelectuales para la solución de este problema. Mas como esta metafísica descansaba en la conexión vivida del espíritu, se le abrieron desde este punto nuevas perspectivas sobre la vida histórica. Se anuncia en esta metafísica el “proceso” con su variabilidad “legal”. Y también ahora se nos muestra la unidad interior de la situación histórica, de la vivencia y de la metafísica en el desenvolvimiento de Hegel. En el mundo histórico que le rodea se le ofrece un espectáculo que ha seguido siempre con la misma tensión, a saber, las incesantes transformaciones del Estado francés y, bajo su influencia, los cambios en los demás estados, cambios entre los cuales investigó con especial penetración los que iban teniendo lugar en Alemania; en suma, el ejemplo máximo del proceso histórico, en su inquietud sin pausa, que haya experimentado jamás un pensador de la historia. Se sumió desde su metafísica altura en las últimas profundidades de la historia. Empezaron a asomársele categorías históricas de tipo especial. Intentó resolver su problema mediante un método dialéctico real. La conquista más importante y segura lograda en esta época consistió en un ahondamiento en la interioridad del mundo histórico que fue bastante más allá de toda la historiografía anterior. El hecho de que Hegel se sumergiera en la historia partiendo de la religiosidad fue decisivo para la magnitud de la obra aportada a la ciencia europea. Se encuentra junto a Niebuhr —cuyo genio político y cuya crítica histórica crearon la primera historia de un cuerpo político—, como fundador de la historia de la interioridad del espíritu humano. Para esto traía consigo cualidades rarísimas, sobre todo aquel retener trabado en el ánimo todo lo vivido, en lo que tanto se parecía a su amigo Hölderlin, y de esto procedía su conciencia, no sólo de cómo esta o aquella adquisición de una época es legada a la siguiente, sino de cómo toda la trama espiritual de una época como algo vivido, conservado, superado, constituye la condición de la situación que se forma después. Y de la cautelosa hondura de un espíritu, que el mundo no ha conseguido

fragmentar, le viene la energía para poder convivir los movimientos espirituales en torno suyo, lo cual le permite a su vez revivir hasta en su entraña más recóndita el pretérito, con todo lo que llevó dentro, con desgarramiento, con dolor, nostalgias y dichas. Lo que en esa época alcanzó en inteligencia concreta de la realidad histórica constituye el fundamento de su *Fenomenología del espíritu,* y a veces hasta idénticas palabras resuenan en la más poderosa de sus obras.

2. *La historia de la religión según el lugar que le corresponde en el sistema, según su conexión y según su método*

Ahora resulta claro el lugar que corresponde a la historia de la religión en este periodo de la labor de Hegel. Si consideramos la articulación del sistema de entonces, la doctrina de la conciencia, que en la religión se eleva a la idea de la unidad cósmica y a su realización en la esfera del mundo humano, constituye la parte segunda de este panteísmo místico. Si consideramos el trabajo realizado en esta época, su centro lo constituye el problema del cristianismo, abarcado en su conexión histórico-universal. Y si tratamos de ver la significación de su trabajo intelectual para su sistema filosófico definitivo tendremos que la historia de la religión representa el campo en que por primera vez se despliega en Hegel la idea de desarrollo.

En esta segunda parte del sistema pasamos del panteísmo místico a la manifestación de lo divino en la conciencia. Porque la vida divina, que rige en la totalidad del mundo, cobra en el hombre conciencia de sí misma: proposición que se desprende necesariamente del hecho de que la conexión del espíritu se realiza en la del mundo. Si la vida infinita se halla presente en la vida finita, si cada una de sus partes es al mismo tiempo todo, vida, la parte que el hombre constituye es vida refleja; en cuanto en ella es captada la vida, constituye la verdad, y como para este panteísmo místico solamente en la religión llega a conciencia la vida divina en su totalidad, la conciencia religiosa será para él la verdad. Así, el proceso en el cual la religión produce la conciencia de la vida divina se le convierte en el centro de la historia, en continuación del proceso cósmico mismo y su exposición, en la medida en que la considere desde el punto de vista del sistema, tendrá que adoptar el lugar correspondiente a la segunda parte. Este lugar de la religiosidad queda establecido porque en ella vive, y es elevada a saber, la unidad cósmica. Por esta razón la *Fenomenología del espíritu* considera que el saber absoluto se halla separado de la etapa suprema de la religión únicamente por la forma. "El contenido del representar es el espíritu absoluto y se trata únicamente de cancelar esta mera forma"; porque la religión permanece siempre vinculada a la forma de la representación dentro del mundo de los objetos.

Ahora bien, ¿cuál es la relación que la historia de la religiosidad guarda con la historia universal y las dos, a su vez, con la filosofía natural, en el sistema de entonces? No existe ningún manuscrito sobre filosofía natural que pueda ser colocado con verosimilitud en esta época; ningún pasaje tampoco, que yo sepa, podría ilustrarnos el tránsito de la intuición de la vida infinita, a través de la filosofía de la naturaleza, a la historia, y si los

estudios históricos se extienden a todo el campo de la historia nada conservamos por lo que se refiere a un nexo que abarcaría todos los aspectos del interés histórico. Sin embargo, tampoco podemos concluir de la ausencia de tales manuscritos acerca de lo que pudo haber escrito Hegel y mucho menos todavía acerca de lo que pudo haber pensado.

1. Hegel ha tratado de mostrar la existencia de una conexión interna dentro de la historia de la religión.

La conciencia se halla primeramente en ingenua unidad con la naturaleza. En esta idea coincide con Rousseau y con Schiller, y coincide también con éste y con el fragmento de Hölderlin de 1794 en el afán por superar el pesimismo cultural de Rousseau mediante el supuesto de una marcha desde la destrucción de la unidad con la naturaleza a su restablecimiento. Pero va más allá que estos predecesores porque subraya que sólo en virtud de las contraposiciones en la conciencia puede llegar la historia a un nivel más alto de unidad del espíritu consigo mismo. Éste era el comienzo de su teoría del desarrollo histórico. Entre las diversas manifestaciones de Hegel al particular, hay una especialmente clara, la que surge al exponer la unión que tiene lugar en la conciencia cristiana entre la vida infinita y la finita. "Esta unión es vida completa porque en ella también la reflexión encuentra satisfacción; frente a la unidad no desarrollada teníamos la posibilidad de reflexión, la separación; en aquélla la unidad y la separación están aunadas, constituyen algo vivo que se había contrapuesto a sí mismo pero no había convertido en absoluto esta contraposición. Lo vivo siente en el amor, es lo vivo. En el amor se hallan, por lo tanto, resueltas todas las tareas, la unilateralidad autodestructiva de la reflexión y la contraposición infinita de lo uno inconsciente, no desarrollado." "El niño, dice en otro lugar, comienza con la fe en dioses fuera de él, con el temor, hasta que ha actuado cada vez más, se ha separado cada vez más, pero vuelve en las uniones a la unidad originaria, pero ahora desarrollada, autoproducida, sentida." El dolor de la contraposición reclama siempre inmediatamente el afán por la unidad. Así en la historia judía las uniones en la idea de Dios surgidas de este afán han acompañado constantemente los crecientes antagonismos de la realidad. Porque las uniones mismas adoptan una forma doble. Así como Schleiermacher distingue las uniones de razón y de naturaleza en organizadoras y simbolizadoras, así también, según Hegel, las uniones se verifican en la realidad o en la idea; el espíritu, cuando no le basta lo obtenido en la realidad, busca completarse en la conciencia religiosa o metafísica.

Este esquema del desarrollo histórico-religioso tiene que ser ordenado dentro del nexo que compone el fragmento fundamental y que desarrollan los otros fragmentos de la obra teológica. Tres miembros se articulan en el fragmento, cada uno de los cuales se compone de una trama de conceptos con la que Hegel expone una parte de la historia de la religión, y siempre le sirve de base a su exposición la marcha de la unidad a la separación y contraposición y, de éstas, a la restauración de la unidad mediante la unión de los contrarios. El supuesto previo de esta construcción conceptual de la historia de la religión es también, en este caso, la unidad ingenua de la conciencia primitiva consigo misma como estado de inocencia; expresamente nos refiere Hegel a esta etapa al

comienzo de su exposición. La religiosidad judía, la griega, la romana se constituyen sobre esta base; la separación y la contraposición han alcanzado su máxima tensión en el momento histórico en el que del judaísmo emerge la religión del amor, que es acogida por griegos y romanos; pero como surge en medio de un mundo antagónico, se origina en la conciencia de Jesús una limitación cuyas consecuencias se harán valer primero en la religión de Jesús mismo y después, con más fuerza, en la comunidad, y por eso la historia nos señala la necesidad de realizar en la conciencia moderna una unión superior de lo separado. Ésta es la trama de la historia de la religión que Hegel nos presenta en los fragmentos.

2. El primer hilo de esta trama lo constituye el desarrollo de la religión judía, de la griega y de la romana. La exposición de Hegel se limita a la historia de la religión judía y de la griega, pero ofrece la base más ancha con la cultura respectiva de esos pueblos. Los griegos, Polibio, Maquiavelo y Vico se dieron cuenta del ciclo de los desarrollos nacionales; Herder había expuesto la cultura total de cada nación en su crecimiento, en su florecimiento y en su decadencia; Hegel se halla bajo su fuerte influencia, pero le es superior por la fuerza genética en su primer esquema del desarrollo griego. En sus obras tratará de penetrar cada vez con mayor profundidad, partiendo de sus ideas generales, en el desarrollo de las culturas nacionales.

Parte de un pensamiento de la *Política* de Aristóteles que puede contarse entre sus más bellos descubrimientos. No cita al estagirita, pero no cabe duda de que depende de él directa o indirectamente. Tenemos, por lo tanto, que lo mismo en Hegel que en Vico los comienzos de la moderna filosofía de la historia se enlazan a los estudios comparados de los griegos acerca del Estado y de la historia. El pasaje se encuentra al comienzo del fragmento fundamental. "En la época en que Jesús hizo su aparición en el pueblo judío, se encontraba éste en una situación que constituye la condición de una revolución que se produce más tarde o más temprano y que presenta siempre los mismos caracteres generales. Cuando el espíritu ha desaparecido de una constitución, de las leyes, y, por su cambio, no concuerda ya con éstas, se produce un buscar, un afanarse por alguna otra cosa, que pronto cada uno encuentra en algo distinto, con lo cual se origina una variedad de educaciones, de modos de vivir, de pretensiones, de necesidades, que van divergiendo en tal medida que ya no pueden seguir coexistiendo, hasta que, finalmente, provocan un estallido y dan existencia a una nueva forma general, a un nuevo vínculo de los hombres." El punto de partida de este método de exponer las relaciones de los cambios dentro del todo histórico se halla en la correlación del espíritu de una comunidad con su constitución y sus leyes. Hegel emplea este método para que sea comprensible cómo ha surgido la religiosidad cristiana a base del judaísmo. También se sirvió de él, como vimos, en su trabajo acerca de la Constitución alemana, al intento de comprender la historia política de su país, y asimismo, al tratar de señalar, dentro de los mundos griego y romano, el factor que explicaría la acogida que tuvo en ellos el cristianismo, se mueve en un contexto de conceptos que se asienta en estas mismas bases.

Unos apuntes de tema histórico que, por lo menos, no pueden atribuirse a una época

posterior, se ocupan del espíritu oriental en general. Parte de la inmutabilidad rígida del carácter oriental, de su incapacidad para acoger lo que le es contrario y de reconciliarse consigo mismo. Lo que se les cruza en el camino les es hostil. Dominar y servir, ley y necesidad constituyen las relaciones fundamentales de su existencia social; pues lo que no puede ser unido, desde dentro, en la vida y en el amor, debe ser vinculado, desde fuera, por la ley. La falta de alma en la concepción de la realidad tiene como consecuencia la huida a la fantasía y el adorno de la desnuda realidad de los hechos con imágenes extrañas. De esta incapacidad de captar en la realidad misma lo que le es inherente, lo que hay en ella de unificador y transfigurante, nace que de lo natural quede expulsada precisamente la naturaleza y ésta sea considerada como lo común y sojuzgado.

Así encontramos ya en el espíritu del Oriente ciertos rasgos fundamentales del carácter judío, sobre todo la enemistad con la naturaleza y el servicio bajo la ley. Partiendo de la vida total de los israelitas desde los comienzos de que tenemos noticia, explica Hegel la configuración especial de estos rasgos en su religiosidad. Ya hemos comentado su historia judía basada en este método; pero tenemos que recordar ahora que en esta historia se aplica por primera vez el punto de vista decisivo de su historia de la religión con fundamentos histórico-culturales. La energía consecuente y el carácter abstracto de la religiosidad de los judíos proceden de la miseria de su vida. La naturaleza es para ellos algo no sagrado y por eso su relación con ella se concibe a través de la idea de un señorío exterior de Dios; el pueblo se retrae de la comunidad amistosa con otros pueblos y por eso tiene necesidad de un Dios propio todopoderoso; no posee ninguna voluntad independiente para los órdenes libres y bellos; ha maltratado en sí mismo a la vida; nada de santo le queda y, por eso, se entrega por completo al poder del Dios dominador, ajeno a la vida y a la naturaleza. Su independencia no representa un estado de felicidad y de humanidad sino de total pasividad y odiosidad, y cuando fue destruida no le quedó otra cosa que el servicio bajo las órdenes de su Dios y la dependencia de la ley.

Desde el mismo punto de vista de su historia de la religión comprende Hegel el carácter de la religiosidad griega partiendo, en la forma que vimos, de la robusta y bella vida total de los hechos. Así también comprende la liquidación de la religiosidad griega basándose en los cambios políticos, y encuentra en esta liquidación la razón de por qué la nación tenía que buscar una restauración, una nueva unión en la conciencia cristiana. La religiosidad griega no ha cedido su lugar a la cristiana en la forma como el error cede ante la verdad; tuvo que desaparecer con las condiciones dentro de las cuales estuvo operando. La entrega al Estado cedió ante la preocupación del individuo por su propia vida; cuando sucumbió la libertad de los pueblos clásicos, ningún substitutivo ni ningún consuelo pudieron ofrecerle sus dioses para tamaña pérdida: por eso los griegos y los romanos han tenido que reparar en el cristianismo su necesidad orientada hacia un absoluto. "La situación miserable, desdichada de los oprimidos romanos, los hacía sensibles a la esperanza de una pronta destrucción del mundo y de una aparición del Mesías." Y como la religiosidad de los judíos tuvo que fragmentarse en partidos y sectas después de la disolución interna de su Estado y de su cultura, así también se disgregó,

después del ocaso de la vida política griega y del orden republicano romano, la vida espiritual contenida en ellos. "Cuando se sustrajo a los hombres el señorío de sus ideas sobre los objetos, se alejó el genio de la humanidad." Unos apuntes de tema histórico, que con probabilidad se pueden colocar también en la época de Jena, desarrollan este punto en una forma que recuerda la *Fenomenología* y sus tres formas de autoconciencia, estoicismo, escepticismo y conciencia desdichada. Los unos se comportan frente a los objetos con independencia, como algo que les es extraño, indiferente, demasiado despreciable para poder alargar la mano, los otros se sumergen en la marea cambiante de los objetos, finalmente, los terceros enarbolan frente a su yo impotente y apocado un mundo invisible.

Si comparamos ambas series evolutivas, encontraremos que les es común en su desarrollo una idéntica dialéctica interna; marchan a partir de un sistema de vida nacional en el cual la constitución, la cultura y la religión forman una trama única, a través de la disolución de este sistema, hacia una unidad superior.

Lo nuevo en esta concepción de la historia se enlaza a aquello que habían aportado ya los grandes historiadores de la Ilustración, Voltaire, Hume y Gibbon. Habían ofrecido cortes transversales de la historia de la cultura de una nación. Se habían dado cuenta de la correlación mediante la cual las partes de un semejante todo cultural se corresponden entre sí como los miembros de una criatura viva. Así, Voltaire trazó la conexión de la cultura francesa en la época de Luis XIV; Hume en su *Historia política de Inglaterra* había combinado las secciones a modo de exponer la constitución total del espíritu inglés en una época determinada; en la obra histórica más grande del siglo XVIII, la *Historia del Imperio romano*, de Gibbon, una de las partes más brillantes está constituida por la exposición de la cultura en el Imperio romano bajo los Antoninos. Pero Hegel disponía con la conexión de las actividades universales y necesarias del espíritu, tales como le había suministrado la filosofía trascendental, de la base para representar los diversos hechos de la cultura según sus relaciones de afinidad dentro de un enlace de conceptos. Trató de convertir en una conexión conceptualmente expresable las afinidades existentes entre los aspectos singulares de la cultura y en las cuales descansa la conciencia de su pertenencia recíproca. Esta conexión representaba para él la unidad en que se articula la riqueza de los hechos históricos de la cultura para formar un todo, y con ella trata de expresar la esencia de la cultura de una época. También dispuso así de un nuevo método para hacer realmente comprensible la marcha desde una estructura total semejante a la siguiente.

¿Cómo será posible elevar a nivel de conocimiento los cambios de un todo semejante que, considerados empíricamente, proceden de la acción conjunta de una multitud de factores, fuerzas, situaciones? Ya recordé cómo trató Gibbon la cuestión de "en virtud de qué medios la fe cristiana ha llegado a alcanzar una victoria tan sorprendente sobre las demás naciones dominadoras". Su método caracteriza muy bien la forma en que la historiografía pragmática procura resolver el problema de un cambio semejante en la total situación espiritual. Presenta cinco causas, que explicarían la expansión del cristianismo. Sin duda alguna, cada una de ellas habrá de ser considerada como factor que influyó en

esa expansión. Si las consideramos en conjunto, representan dentro de la total constitución ético-religiosa del Imperio romano una suma de energías que ha actuado en el sentido del cristianismo y por tanto de su expansión. Pero el historiador pragmático no dispone de ningún medio para convencernos de que el cristianismo tuviera que obtener una victoria tan rápida y tan contundente en lucha con fuerzas tales como las que suponen la religiosidad romana, vinculada a todas las instituciones del Imperio, y la religiosidad griega, vinculada a todo el saber y a toda la belleza de la existencia griega. Recordamos cuán pronto se había percatado Hegel del concepto de la historia pragmática en su lectura de los historiadores; concibió la historia pragmática, en toda su hondura, como aquel método que tiene por objeto la conexión de los fenómenos en una situación dada y las razones de los cambios que le acontecen: aquí tenemos el punto de arranque para las tareas que se impone a sí mismo. Si ha logrado su método propio no ha sido desde fuera, como filósofo, sino en largo trabajo interno, partiendo de la historia pragmática y luego de lucha penosa con su objeto. La relación entre los conceptos con la que expresa una situación total le descubre la necesidad del cambio que conduce de esta situación total a la siguiente. Comparte con la historiografía pragmática el propósito de inferir, mediante el ahondamiento en la historia misma, la necesidad de la marcha progresiva en cada una de sus partes. De esta suerte también se opone con ella a aquella banal filosofía de la historia que se había extendido por Alemania y que colocaba la explicación de la historia en un principio general tal como la disposición del hombre o el impulso de perfección. Y cuando Herder, pasando por encima de la historia pragmática, se eleva a la plena comprensión del valor propio de cada nación, penetrando en su sentimiento vital, influye sin duda en Hegel. Pero Hegel deja tras sí lo mismo el "entendimiento" seco propio de la historia pragmática que la hinchazón entusiasta de Herder cuando eleva a precisión conceptual la visión del espíritu total de una nación, de la unidad interna en las manifestaciones de vida de una época, acudiendo para ello a la conexión interna del espíritu en general. Así surgió su comprensión histórica de la cultura y de la religiosidad judía y griega, tal como la hemos expuesto.

3. El crecimiento interno, el florecimiento y el ocaso de las naciones los podemos comprender por nuestra propia vida. Las dificultades de la concepción histórico-universal surgen con la idea de un desarrollo general que enlaza las aportaciones de las naciones, pone en relación recíproca los valores peculiares de su existencia y va marchando, a través de los pueblos, como por etapas sucesivas. Cuantas veces la historiografía del siglo XVIII se planteó este problema, tomó como patrón la idea de su razón ilustrada, y con arreglo a ese patrón midió el valor del desarrollo. Herder fue el primero que trató de captar en toda su libre diversidad los valores inmanentes que se realizan en la vida de las naciones. Pero fracasó cuando, por la interacción de las naciones bajo el Imperio romano y la aparición del cristianismo, se hizo patente este problema del desarrollo universal. Es cierto que vio el problema y que subrayó el incremento de interioridad, de plenitud, de libertad que va surgiendo en la conciencia histórica a lo largo de la historia. Pero a este espíritu intuitivo le faltaba la energía mental necesaria para abarcar sintéticamente y

desarrollar luego semejante punto de vista. El cristianismo representa para él la realización de su ideal de humanidad, desprendido de toda concreción histórica, sin perfil alguno. Sus pretendidas leyes naturales de la historia, que habrían de conducir la marcha del género humano, no pasan de ser generalidades triviales. Se refugia en la teleología exterior de la fe en la Providencia. Si se quería obtener del curso mismo de lo histórico un desarrollo más claramente cognoscible que el que se manifestaba en el progreso de las ciencias y en el señorío creciente sobre la naturaleza y en la creciente solidaridad de las naciones que eran su corolario, en ese caso había que penetrar con más hondura en la entraña de los procesos históricos: había que disolver en la relatividad de la historia los valores rígidos de la religiosidad y de la moralidad; había que investigar aquellas relaciones propias de estos valores gracias a las cuales componen una serie progresiva; había que descubrir dentro de los límites de las situaciones humanas la razón —el poder de la negatividad— que las forzaba a marchar hacia adelante, hacia una etapa superior. En esto consistió la gran aportación de Hegel, y así se comprende la importancia decisiva que para él tuvo el que abordara el problema de la historia universal desde el punto de vista del historiador de la religión. Porque donde mejor se podía estudiar el avance radical del espíritu era en la marcha de la religiosidad. Había que mostrar en Jesús la infinitud de los valores históricos y, al mismo tiempo, su relatividad o, de lo contrario, no había ninguna historia evolutiva de la humanidad; en ese momento histórico se podía descubrir con más facilidad que en ningún otro la misteriosa relación que guardan entre sí los temples de ánimo y los conceptos.

Los conceptos que Hegel se había fabricado eran muy adecuados para la solución de este problema. La categoría suprema de su sistema era la relación de un todo con sus partes, de una conexión con sus miembros, y la historia se presenta como un todo semejante y exige ser comprendida como conexión. La conexión del espíritu, no únicamente tal como se desarrolla en un individuo sino como es común a todos, se le identifica a él con el mundo y, por lo tanto, también con la historia. Y si esta identidad podía ser dudosa por lo que se refiere a las relaciones entre el sujeto trascendental y la naturaleza, por el contrario, en la historia universal se hacía patente el nexo del yo puro. Esta idea condujo a un sistema de aquellas acciones de la historia en las que el espíritu realiza su esencia. Tal sistema parecía contener la unidad y el desarrollo que buscaba la historia. Así equipado, Hegel aborda en esta época la cuestión de qué necesidades propias de las religiones del mundo antiguo, especialmente de la judaica, llevaron hasta Jesús y luego de éste a la historia de la religiosidad europea. El problema del cambio en cuya virtud se marcha de un estado general a otro se le presenta aproximadamente así: ¿Cómo tiene lugar el avance del espíritu total desde una etapa determinada o otra más alta?

El fragmento fundamental comienza con el paso del judaísmo a Jesús. Deja tras sí todas las explicaciones históricas asentadas en la situación de la sociedad de entonces y de las que el mismo Hegel había hecho uso en diferentes lugares; utiliza como único supuesto el resultado que de la historia anterior de la religión se desprende para la época de Jesús; los antagonismos, las separaciones, las contradicciones que desgarraron la

sociedad de entonces; y sólo las relaciones conceptuales surgidas de esa situación y que conducirán a la unión de todo lo separado constituirán la conexión mediante la cual se hará comprensible la conciencia religiosa de Jesús.

Nos encontramos en este punto con el mismo método con que tropezaremos más tarde en la *Fenomenología*, pero entonces completamente maduro y en su aplicación universal. Hegel capta conceptualmente la marcha que lleva desde una contextura anímica general, como la representada por el judaísmo, a través de momentos diferentes, a otra como la representada por la religión de Cristo. Hegel había preparado la aplicación de tal método a este tema cuando, bajo la influencia de Kant, comprendió semejante marcha como el tránsito de una fe eclesiástica externa hacia una religión de la razón. Pero ya había superado esta concepción y ahora polemiza contra ella. Así como antes había trasladado la "vivencia" de su propia lucha de emancipación de la teología al gran acontecimiento histórico que le ocupaba, sirviéndose para ello de la ciencia kantiana de la razón, lo mismo le ocurre ahora. La nueva vivencia de su alma consiste en la superación de esa separación abstracta entre las reglas universales de la moral y los impulsos de la vida, entre una divinidad trascendente y el alma de los hombres, entre los grandes dominios de la realidad, superación que tiene lugar con el nuevo panteísmo, y gracias a esta vivencia pudo comprender la génesis y la índole del cristianismo. Ambas exposiciones del origen del cristianismo tienen de común que en ellas se representa la marcha del judaísmo al cristianismo mediante una interna relación de conceptos.

Se pondrán en relación, por lo tanto, conceptos referentes a estados anímicos humanos, como los que acabamos de indicar, que harán comprensible un acontecimiento histórico, como algo necesario, en calidad de "momentos" suyos, y de esta manera la explicación del acontecimiento se traslada de los sujetos individuales a la conciencia total, que avanza desde una etapa dada a otra superior. Este avance de la conciencia total, la posibilidad de que esa conciencia se eleve de una etapa inferior a otra superior, en la cual hay algo más que en la primera, constituye el tema de Hegel; éste es el problema, y el método consistirá en buscar los "momentos" conceptualmente expresables que se reclaman recíprocamente. La tarea de la historia, que consiste en captar íntimamente, ahonda sus pretensiones: la enorme concentración que unifica en la conciencia histórica lo acontecido, la transformación de los hechos en conceptos, el señorío de todo este campo de categorías históricas, he aquí el don singular que caracteriza a Hegel cuando participa, junto con Niebuhr y Schleiermacher, en el empeño de elevar las ciencias del espíritu y la historia a un nivel más alto del conocimiento. Objeto de nuestra historia evolutiva de Hegel habrá de ser poner de manifiesto cómo se desarrolló este don, cómo surgieron sus concepciones particulares, cómo se constituyó su método.

La relación entre los conceptos referentes a estados de ánimo mediante la cual Hegel trata de mostrar en el fragmento que estudiamos el tránsito del judaísmo a la religión cristiana, en su trama necesaria, se verifica mediante las categorías de separación y unión. Se expresa en la proposición: "La disposición cancela la positividad, la objetividad de los mandamientos; el amor cancela los límites de la disposición, la religión los límites del amor". La esfera en la que, dentro del proceso histórico, se enlazan estos momentos

entre sí, es la de la religiosidad. Esfera que se distingue de la de la actitud teórica; también en ésta se dan las relaciones de unión y separación y, con ese motivo, aparece ya en Hegel una proposición muy importante para su concepción del punto de vista de la reflexión: "Mediante la unidad del entendimiento los separados quedan como separados, las sustancias quedan separadas. La unión es objetiva". No se señala expresamente la fuerza motora de la marcha que va conduciendo desde las separaciones realizadas en la religión judía de la ley a una unidad cada vez más completa, pero se supone siempre que en las separaciones radica algo doloroso y que el logro de las uniones supone una satisfacción.

De este modo los "momentos" de la marcha serán determinados por las separaciones contenidas en la religiosidad judía. El primero lo tenemos en la relación de servidumbre del hombre frente a la ley; la ley es el poder objetivo que se enfrenta como algo extraño a los hombres a quienes su mandamiento se dirige: en esta ley se esconde el poder de la voluntad que ordena y el hombre está condenado a una falta de voluntad. Además, esta ley ultramundana deja a los hombres separados entre sí; así tenemos, bajo la ley, falta de sentimiento, ausencia de relaciones bellas en el trato de los hombres entre sí. Finalmente, la pertenencia religiosa de los hombres a Dios resulta líquida por el extrañamiento, distancia, enajenación del legislador y por eso surge, bajo la ley, el ateísmo. De esta suerte, la falta de voluntad, la falta de sentimiento, el ateísmo que se desarrolla bajo la servidumbre de la ley se fundan en separaciones y tienen que ser superados mediante uniones entre la voluntad y la ley, entre el hombre y los hombres, entre los hombres y Dios. Jesús es quien lleva a cabo esta unión.

Hegel enfrenta a los mandamientos objetivos la disposición, en la que se restablece la unidad de la persona moral consigo misma. Su método consistirá ahora en mostrar los límites contenidos en esta unión a través de la disposición; en cuanto la limitación se hace consciente, la insatisfacción hecha patente reclama una unión superior; ésta constituye el momento siguiente, contenido en la traza de vida de Jesús. La unión que se verifica en la disposición y en la acción moral es siempre limitada y relativa, pues toda acción se halla condicionada por el tipo de separación que supera; de nuevo se cancela esta limitación de la disposición por el afán de extender el acto en multiplicidad, y esto constituye para Hegel el primer momento del amor. Pero la disposición representa además una unión exterior, en cuanto que las personas unidas en su virtud coexisten como "una muchedumbre de separados y disociados", de suerte que la unión interna de aquéllos constituye el segundo momento decisivo en el amor. Así, se convierte Jesús en amor.

Pero inmediatamente resulta, en cuanto se toma conciencia de la condición anímica del amor, la limitación que le inhiere por lo que respecta a la unión verificada. En la condición anímica del amor seres independientes, sustancias, se afanan, cada una de por sí, por la unión. La conciencia de la limitación de este afán, que se expresa en insatisfacción, tiene que llevarlo a superar esta condición anímica en la conciencia de la unidad viva de Dios y los hombres y, sobre todo, de los hombres entre sí, y entonces es cuando el afán de unión ha alcanzado su meta. Hegel concibe esta unidad como aquel proceso dentro de lo divino por el que se realiza en Cristo y en sus discípulos la

“finitización” real de lo infinito.

En este proceso de unión ha quedado superada toda limitación, suprimido todo dolor, verificado el señorío del amor. Pero Jesús, en quien se ha realizado esta traza de ánimo según sus tres momentos, se presenta en un mundo que ha sido caracterizado como lleno de antagonismo y hostilidad, de quebranto de todas las relaciones bellas. Esta situación constituye la base para la tercera parte del fragmento, de la que destacamos solamente aquella relación de conceptos mediante la cual se determina más al por menor el carácter, la vida y el destino de Jesús. Jesús se halla en oposición con el mundo, vulnera su vida por razón de lo más alto que hay en él. La moral nada tiene que ver con estas vulneraciones; queda postergada en cuanto entramos en el campo elevado de la vida histórica, en el cual el valor superior ataca a lo que le es contrario, y, sin embargo, esta violación de la vida provoca el destino contra el inocente culpable. En este punto tropezamos con una combinación de conceptos más amplia, que servirá de recurso metódico para penetrar en el fondo último del ánimo y de la vida de Jesús. Mientras se verifica por dentro la unión por el amor, surge desde fuera, merced a la pugna entre un mundo descompuesto, desgarrado por antagonismos, y el ánimo puro, la necesidad de enfrentarse con semejante mundo. De aquí emerge la tragedia de la más grande personalidad histórica. Su destino se halla en contradicción con la armonía de su alma. Si Jesús acepta la lucha con el mundo, entonces tenemos que la vida batalla con la vida; la vida, que para la religión del amor es una, se contradice a sí misma. Pero si Jesús se retira de las relaciones de la vida, renunciando a vencer a un mundo indigno, en ese caso ocurre que, al colocarse por encima del destino histórico en que se encuentra, queda suprimida toda posibilidad de moldear la vida y de unir en el amor lo que a uno le rodea. Así surge también, en este caso, un límite para Jesús, para su condición anímica enderezada a la unión de todo lo separado. Incapaz de plasmar activamente el mundo desorganizado, tendrá que sucumbir ante él. Ésta es la necesidad histórica en la vida de Jesús tal como se la figura Hegel.

Como nuestro fragmento termina en este punto, tenemos que completar la religiosidad de Jesús con un último rasgo extraído de otro fragmento; también este rasgo resulta algo necesario en la contextura de la conciencia de Jesús. Del dolor que le nace a Jesús de todos estos antagonismos en que vive, le viene también un sentimiento más profundo de la vida. En las separaciones la vida ha cobrado conciencia de sí misma. En esto consiste el progreso que Jesús representa frente al helenismo. En el sermón de la montaña anuncia a la muchedumbre otra región más alta de la vida cuya relación con el mundo no puede ser más que la de ser odiado y perseguido por éste. Así surge una nueva valoración del dolor, del sufrimiento, frente a la doctrina griega de la eudemonía. Este rasgo penetra en el amor mismo; el amor es “lo santo considerado según separación y unión”. El resultado de la explicación de la conciencia religiosa de Jesús es dual, como lo reclama la dialéctica en ciernes de Hegel. Esta conciencia representa una etapa superior frente a la etapa anterior del espíritu religioso, pero también en ella tropezamos con una limitación: “tales enemistades, pues así designa Hegel esta limitación, que Jesús trataba de superar, sólo pueden ser domeñadas por el valor y no conciliadas por el

amor".

En esta exposición del destino de Jesús, su doctrina, su traza de ánimo, su vida y su destino cobran claridad gracias a relaciones de conceptos que son expresión de estados de ánimo. En este punto es donde Hegel ha resuelto de la manera más perfecta el problema de un método adecuado para expresar conceptualmente lo histórico tal como se le presentaba en esta etapa de su desenvolvimiento.

4. Con Jesús tiene lugar un avance del espíritu de la humanidad y Hegel ha mostrado por primera vez cómo un individuo se convierte en órgano del desenvolvimiento del espíritu y éste se hace representar por él. Al considerar ahora la conciencia de la comunidad cristiana tropezaremos con un nuevo concepto decisivo de esta concepción de la historia, el de espíritu objetivo.

La conciencia de Jesús condiciona el desarrollo de la vida religiosa en la comunidad fundada por él y, ciertamente, en el límite arriba mencionado que inhiere a esa conciencia reside el factor principal que provocará el desenvolvimiento de la conciencia comunal y el sentido del mismo. El método de Hegel en esta parte de su historia religiosa destaca con más fuerza que hasta ahora dos fundamentos esenciales de su concepción histórica. Con más claridad todavía que en las *poleis* griegas puede señalar la existencia en las más viejas comunidades cristianas de una conciencia unitaria, portadora de una totalidad. Y al considerar a esta comunidad como el sujeto que produce todo el orden sobrenatural cristiano intuitivo y conceptual, de manera análoga a como el yo de Fichte produce el mundo, encuentra en la historia la corroboración de la doctrina de Kant y de Fichte acerca de la naturaleza creadora del sujeto. Así surge el primer intento importante de hacer comprensible la historia valiéndose de este concepto fundamental del idealismo trascendental. Hegel parte de aquel "momento" en la conciencia de Jesús que nos lleva a la vida y al dogma de la comunidad. En esa relación de Jesús con el mundo que hemos descrito se basa el que su comunidad "se mantuviera alejada frente a todas las formas de la vida, o que únicamente las determinara por el espíritu universal del amor, es decir, que no vivió en estas formas". Por lo tanto, la satisfacción de la comunidad no podía consistir más que en sus relaciones con el espíritu divino, y estas relaciones constituyen en verdad la religión. Había de surgir una conciencia de Dios de la comunidad, y como el Dios de la comunidad tenía que unir más estrechamente a sus miembros, unidos entre sí por el amor, así Jesús fue elevado a Dios de la comunidad. Inmediatamente Hegel deduce otro nuevo momento en la textura de la conciencia religiosa de la comunidad, a saber, la función que corresponde a la divinidad de Jesús con respecto a la comunidad cristiana. Como "el amor no fundó por sí mismo la unión absoluta", como la comunidad necesitaba, por lo tanto, otra fuerza unificadora, correspondió esta función a la igualdad de la fe en el maestro divinizado Jesús. Y con una enérgica dialéctica sigue Hegel construyendo, a base de las propiedades ya conocidas de la conciencia de la comunidad, lo siguiente: que el divinizado Jesús se enfrenta a la comunidad como algo extraño, positivo, objetivo; la comunidad se coloca respecto a él en una relación de dependencia. Hegel opone a esa dependencia exterior en que se halla una comunidad religiosa respecto

a su fundador ultramundano una relación más verdadera. "A la vida, al espíritu nada se le regala; lo que ha recibido en eso mismo se ha convertido él, ha pasado a él en tal manera que ya no es más que una modificación de él, su propia vida." En lugar de la categoría de la dependencia exterior encontramos, como recurso para comprender los efectos religiosos, las de igualdad y conexión, conceptos que están basados en la doctrina del yo trascendental y nos llevan hacia la doctrina de la identidad. Así surge la nueva visión histórica, tan importante, de cómo el recibir se convierte en un devenir del yo, en una modificación del mismo. Por último, el manuscrito destaca todavía otro momento al que conduce la lógica consecuencia del pensar de la comunidad, a saber, que semejante unión de la fuerza divina con un hombre necesita, para su corroboración, de la expansión de una fe en los milagros.

Resulta muy instructiva la comparación de este trozo de la historia dogmática y eclesiástica de Hegel con todo aquello que ha sido pensado sobre el mismo tema antes de él, junto a él y después de él. Hegel coloca el amor en la base del concepto de la comunidad cristiana, que se va extendiendo por un mundo de separaciones, y de este modo conduce la conciencia de Cristo hasta el siglo III o IV; no tiene en cuenta ninguna influencia de las ideas griegas o romanas; nos encontramos con el primer ejemplo de una historia inmanente del desarrollo de los dogmas, que luego ha cobrado tanta influencia sobre el pensamiento histórico por virtud del mismo Hegel, de Baur y de Strauss. Aunque este método es unilateral, sin embargo, tal dialéctica interna de la historia encierra una verdad permanente si se la concibe en su relación histórica con el juego de fuerzas dentro del cual transcurre y por el cual está constantemente influido.

La conexión conceptual que nos presenta la historia religiosa de Hegel arroja nuevas y sorprendentes luces en lo que atañe a la aparición de la conciencia cristiana; pero en toda esta exposición de Hegel, su concepción más grandiosa y preñada de consecuencias está representada por la demostración de cómo la comunidad cristiana engendra el mito de Cristo, mito en el cual su conciencia más alta llega a contemplarse a sí misma. El pragmatismo de la psicología individualista no disponía de ningún recurso mental para llegar a la comprensión del mito cristiano. Al concebir Hegel y Schleiermacher a la comunidad como el sujeto "mitificante", fue posible resolver el gran problema histórico del nacimiento del mundo de la fe cristiana.

5. A la trama de esta historia de la religión se enlaza el suceso en el cual la fe de la comunidad cristiana se hace positiva, y entonces han madurado los tiempos para superar esta fe de la comunidad cristiana. Ya vimos cómo Hegel reelaboró al término de este periodo las primeras hojas de su viejo esbozo acerca de lo positivo en el cristianismo; si no le cabe hablar más que de los momentos positivos que se ofrecen ya con el nacimiento del cristianismo, hace, sin embargo, ver, desde su nuevo punto de vista histórico-metafísico, una segunda posibilidad de positividad que afecta a toda manifestación religiosa, porque surge necesariamente del proceso de la vida misma. Este concepto de lo positivo nos muestra el nivel más alto de visión histórico-religiosa alcanzado por Hegel en esta época.

Sólo la marcha secular de la cultura le explica que pudiera surgir un método según el cual se abarcara en un concepto la esencia del hombre y se lo enfrentara a las manifestaciones históricas como una multiplicidad incomprendida; de este concepto nace la falsa oposición entre una religión natural y la diversidad de sus formas positivas. Pero no existe una naturaleza humana en general que pudiera exponerse en sus rasgos necesarios; "la naturaleza viva es eternamente otra cosa que el concepto de la misma, y de este modo aquello que para el concepto no era más que mera modificación, pura contingencia, algo superfluo, se convierte en algo necesario, vivo, acaso en lo único natural y bello". ¿Cómo se hace positiva una religión? En toda forma de cultura humana tiene que hacerse presente la conciencia de un poder superior, inabarcable para el entendimiento y la razón; en esta forma de religión encontramos acciones y sentimientos religiosos peculiares enlazados con los otros aspectos de una vida individualmente orientada: este carácter individual y determinado de la religión no la convierte en positiva, porque la particularidad, la determinación, son propiedad de toda vida. Y cuando la razón declara como contingente esta determinación o particularidad, por oposición a las propiedades eternas, inmutables, necesarias de la naturaleza humana, no por esto lo contingente cobra el carácter de lo positivo; "porque el hombre puede enlazar lo santo a lo contingente, y sobre todo a lo contingente". "También el temblar ante algo desconocido, el renunciar a la propia voluntad en el obrar y someterse como una máquina a reglas dadas, el adormecerse, mediante la acción, la renuncia, la palabra y el silencio, sin inteligencia alguna, con el murmullo breve o vitalicio de un sentimiento, todo esto puede ser natural, y una religión inspirada por este espíritu no por eso sería positiva, puesto que estaba acomodada a la naturaleza de su tiempo. Una naturaleza que exigiera una religión semejante sería, sin duda, una miserable naturaleza, pero la religión cumpliría con su cometido. Otorgaría a esta naturaleza algo superior que ella podría soportar y donde pudiera encontrar satisfacción. Sólo cuando surge otro ánimo, cuando cobra un sentimiento de sí mismo y exige libertad para sí, y no la pone únicamente en su ser prepotente, podrá aparecerle la religión de hasta entonces como positiva." Cuando el progreso del pensamiento destruye la religión existente y ésta no subsiste más que como legado de tiempos idos, entonces no cambia, ciertamente, el contenido de las doctrinas y mandamientos religiosos, pero la forma en la cual la religión legitima la verdad de sus doctrinas y el cumplimiento de sus mandamientos es ya distinta. La religión impone su reconocimiento al espíritu, como una potencia contraria, como una objetividad y una positividad exteriores. Hegel sabe, así lo muestra esta introducción, que se ha presentado ya semejante contradicción entre la religiosidad cristiana y la ilustración en progreso de la época. También en esto vemos la afinidad de sus ideas con los *Discursos* de Schleiermacher sobre religión.

¿Cuál será el patrón para medir qué es lo que se ha hecho positivo en la religiosidad cristiana actual? Ni el entendimiento ni la razón pueden ser jueces de la religión: "lo que no tiene ninguna pretensión de ser entendible o razonable no pertenece a su jurisdicción". En este punto se manifiesta el nuevo giro que tiene lugar en Hegel. Al ahondar en el devenir histórico de los estados humanos ha visto que el criterio para juzgarlos se halla en

la necesidad y en la situación histórica y no en su relación con las proposiciones abstractas de la razón. “El entendimiento y la razón pueden citar a todo ante su tribunal, y fácilmente nace la pretensión de que todo tiene que ser con arreglo a entendimiento y razón y descubren abundantes positividades, y los clamores por la esclavitud del espíritu, la opresión de la conciencia y la superstición no tienen fin. Las acciones más desembarazadas, los sentimientos más inocentes, las representaciones más bellas de la fantasía padecen este trato grosero. Pero el efecto es proporcionado a esta acción impertinente. Los hombres razonables creen expresar la verdad cuando hablan razonablemente del sentimiento, de la imaginación, de las necesidades religiosas y no pueden comprender la resistencia que se presta a su verdad; no pueden comprender que predican a sordos. Su falla consiste en ofrecer piedras al niño que pide pan. Cuando hay que construir una casa entonces es útil su mercancía. Si se pretendiera que el pan sirviese para construir casas, entonces se opondrían con razón.” El criterio del que juzga sobre religión es un ideal de la naturaleza humana. Con este ideal habrá que medir cada necesidad singular y cada satisfacción de la misma que se nos ofrecen a lo largo del tiempo. “Un ideal de la naturaleza humana es algo muy distinto que los conceptos generales acerca del destino humano y de la relación de los hombres con Dios. El ideal admite muy bien particularidad, determinación, hasta exige acciones, sentimientos, prácticas religiosas peculiares, un excedente, una cantidad de superfluidades que a la luz de la linterna de los conceptos generales aparecen como hielo y piedra.” Este ideal que abarca la amplia plenitud de la vida humana fija a todas las convicciones religiosas su valor de verdad, a todos los mandamientos su validez, a todas las figuraciones de la fantasía su realidad, y todo esto se convierte en formas muertas si no cambia con el ideal, que en cada siglo es diferente.

6. Llegados al término de la exposición de la historia religiosa, tratemos ahora de esclarecer su método para fijar la significación del trabajo realizado en estos fragmentos teológicos por lo que se refiere al nacimiento de su nuevo método encaminado a la comprensión del mundo histórico.

Ya hemos visto cómo Hegel partió de las aportaciones de la historia pragmática y cómo encontró en la doctrina que la filosofía trascendental le ofrecía acerca de la “conexión del espíritu” los medios para superar las limitaciones de la historiografía pragmática. Si el historiador ha de tratar de hacernos comprender, partiendo de un complejo de situaciones, fuerzas, acontecimientos, y de las relaciones entre ellos, la formación del estado siguiente, y si esto le es sólo posible porque encuentra en el proceso en cuestión relaciones constantes entre contenidos parciales, siempre recurrentes, de dicho complejo, a las que están vinculados los cambios, es claro que cuando el historiador trate de pasar de su revivir lo dado históricamente a comprender lo acaecido, sólo podrá resolver su tarea mediante una relación de conceptos en la cual se contenga una regla del cambio. Hegel ha sido el primero que ha planteado este problema de una manera general. Fue el primero en buscar principios que hicieran posible el establecimiento de relaciones conceptuales necesarias, universalmente válidas, y con las

cuales pudieran expresarse y comprenderse los cambios históricos.

Lo hemos visto a la obra; ha desfilado ante nuestros ojos su intento de demostrar mediante relaciones conceptuales el carácter necesario del gran acontecimiento en el que se constituye la religión de Jesús y la comunidad produce el dogma. Ahora podemos precisar más al por menor el método mediante el cual Hegel ha resuelto su problema en esta época. Tanto los conceptos diversos de que se sirvió como su conexión son familiares al conocedor de la historia de la filosofía por la filosofía trascendental. El lector habrá de recordar lo dicho acerca del origen de los conceptos de conexión, desarrollo y dialéctica de los procesos espirituales, en la época de Kant y de Fichte. El problema de la historia se emparenta con el de la ciencia natural y ambos círculos del conocimiento se asemejan también en que tienen que buscar una base para la explicación de los cambios, para la unión de los hechos, la una en la matemática, la otra en la conexión o trama del espíritu. La mecánica construye el acontecer cinético mediante una relación de conceptos obtenidos por la alianza del experimento con la hipótesis matemática. La ciencia histórica, que tropieza en el cambio con un problema análogo al del movimiento, sólo que en el terreno espiritual, tiene también necesidad, si pretende hacer comprensible el curso de los cambios históricos, de conceptos seguros de una conexión necesaria y universal, que atraviese toda la vida espiritual. El método histórico descansa en la representación de los cambios en un todo mediante relaciones de conceptos; pero precisamente por esto se diferencia del método científico-natural, pues su fundamento lo constituye la conexión de la vida anímica, es decir, lo esencial que actúa en la historia y que logra expresarse en la totalidad de los estados singulares. Así el problema de la conexión de la historia universal se le convierte a Hegel en el de su representación mediante conceptos contenidos en la estructura necesaria y universal del espíritu. Esta estructura es un todo cuya unidad opera a través de la diferenciación de sus partes. La relación del todo con sus partes es, por lo tanto, la categoría fundamental bajo la cual coloca Hegel, con razón, a la historia. Se muestra incansable en hacer resaltar la insuficiencia, el carácter subordinado del método que consiste en inferir de lo particular un universal —la ley— separado de ello; la finalidad de la historia reside, más bien, en representar toda la plenitud efectiva y toda la profundidad de la vida histórica mediante relaciones de conceptos que expresen la esencia del todo de la historia universal mediante una representación de la conexión de los estados anímicos que componen la historia. Los conceptos mediante cuyas relaciones Hegel representa la historia son conceptos "esenciales". Podrá este problema ser insoluble, pero es, sin duda, el problema concebido por Hegel sobre la base de la filosofía trascendental.

Todos los que antes que él filosofaron sobre la historia buscaron el hilo conductor de la historia universal en una sola idea; toda la historia estaba al servicio de su realización y esa idea servía de patrón para medir el valor de los hechos históricos. Hegel trató de superar este estado y en su ayuda le viene la "gran combinación" de la situación científica bajo cuyos auspicios trabaja Hegel, por un lado, ese esfuerzo del siglo XVIII que abarca toda la historia, en el que grandes mentes históricas investigan la historia por naciones, por dominios especiales de la vida histórica, por épocas universales, y, por

otro, el hecho de que desde el fondo de la filosofía trascendental emerge, aunque sea de una manera imperfecta, la idea de la conexión de desarrollo del espíritu de la historia. En esta combinación se produce el progreso que Hegel representa.

A tenor de sus “momentos” generales, el curso de la historia de las ciencias presenta de continuo nuevas tareas; su solución se lleva a cabo en las profundidades de algunos individuos y, para entender esa solución, hay que investigar cómo se ha formado semejante espíritu, cómo ha ensayado, cómo ha tanteado su materia desde puntos de vista siempre nuevos. Y cuando, como esperamos poder demostrar más tarde respecto a Hegel, el problema queda adelantado pero no realmente resuelto, los ensayos de solución nos llevan más allá del insatisfactorio resultado final y cobran así una significación que excede a la de mera preparación de la obra de una vida. La relación de conceptos en la que el método dialéctico de Hegel concentra finalmente la “conexión de desarrollo” del espíritu no ha tenido en cuenta toda la plenitud de ideas que Hegel abarca ya en esta época. No sabemos hasta qué grado ha elevado a conciencia metódica su propio método, sus fundamentos y su conexión con la historia pragmática, con el sesgo del siglo por la historia universal y con la filosofía trascendental; era natural que sólo poco a poco cobrara conciencia de la forma de su espíritu, de las categorías con las cuales aprehendía el mundo: totalidad, proceso, esencia, desarrollo, éstas son las categorías con las que comprende el mundo y la historia. Para el desarrollo ulterior de su método encuentra un estímulo en su propia naturaleza. Reconcentrado, reviviendo en lo hondo del sentimiento los grandes cambios filosóficos y religiosos de la época, marchando en un trabajo callado hacia nuevas posiciones de conciencia, dispuso así con sus propias experiencias de recursos peculiares para la comprensión de la historia. Esto lo vemos de modo palpable sobre todo en el trabajo dedicado a comprender el nacimiento de la religión de Jesús y lo podremos señalar también en su desarrollo ulterior. La oposición, apasionadamente vivida por él y por Schelling en 1801, entre el método de ambos y la filosofía reflexiva se convierte en un nuevo medio para la comprensión histórica, es decir, que su comprensión de lo que había acontecido en la historia crecía a la par con sus vivencias. En el poeta la vivencia actúa creadoramente para la comprensión y representación del mundo al descubrir un rasgo de éste que antes no se había visto así. Pero sucede lo mismo con la interpretación del mundo histórico, pues todo comprender es un revivir y todo revivir encuentra su material primero en la vivencia propia.

El intento de solución ofrecido por Hegel en este periodo a la tarea descrita por nosotros estaba, pues, condicionado por su personalidad y por el movimiento filosófico, pero también influyó la situación de la historiografía alemana. El historiador investiga la conexión de los acontecimientos. La prolonga hasta abarcar la historia universal, pues todas las partes de la misma se hallan entrelazadas en la acción y en la pasión. Aquello que representa un “momento” imprescindible de esta conexión y condiciona, por lo tanto, la situación actual, lo destaca como importante del río del acontecer. Al separar, dentro de la infinitamente complicada situación actual, lo que le parece importante, ya sea libertad política, derecho, seguridad de los ordenamientos de paz, gusto refinado o goce del arte y de la vida, está dirigido por un juicio de valor que, casi siempre, hace resaltar

unilateralmente un “momento” de la vida. Como en el siglo XVIII la historia abarcaba toda la amplitud de lo histórico en la compilación, en la crítica y en la exposición, semejante método fue desarrollado por completo y encontró su fundamentación por principios en la filosofía ilustrada de la historia. Toda época anterior fue medida en relación con los valores abstractos, arbitrariamente destacados, del presente. Se consiguió la idea del progreso al buscar en el pasado aquello que condicionaba los valores del presente, descuidando lo que constituía el valor propio de épocas pasadas. Este enorme equívoco fue descubierto por Rousseau, Hamann, Herder. La obra de Herder pone de manifiesto que las diversas épocas y naciones realizan valores propios. Pero ¿cómo era posible comparar entre sí estos valores peculiares? Al percatarse del sofisma mediante el cual Herder llegó a defender en su historia una evolución de la humanidad, surgió la tarea de captar, con él, la historia misma, los valores peculiares, tal como habían sido producidos por las generaciones, y, marchando por encima de él, la de abarcar, según el mismo método inmanente, las relaciones de estos valores entre sí. Las naciones se convertirán en representantes y soportes de un desarrollo unitario. Era menester captar la fuerza motriz de este desarrollo.

Así, pues, también la situación de la historiografía empujó a Hegel a a tarea descrita. Trajo consigo un poder de intuición de la naturaleza del proceso religioso, que se había desarrollado en él del trato constante con las fuentes bajo la influencia de sus vivencias metafísico-religiosas. Las limitaciones de su método las encontramos en el hecho de haberse contentado con fundamentarlo a partir de la conexión de la vida anímica, en lugar de verificarlo y mejorarlo mediante un método comparado que se extendiera sobre todo el campo de la historia religiosa. Pero revela su grandeza histórica en el modo como reduce todo rasgo de las fuentes a la más profunda anterioridad religiosa. Así le surge, de las situaciones dadas de hecho, su descubrimiento del desarrollo de la religiosidad, cuya fuerza viva inmanente se halla en la misma experiencia religiosa, pues esta experiencia “vive”, experimenta los valores religiosos de una época pero también sus limitaciones y es conducida de este modo más allá de éstos. Son conservados los valores, y en esto consiste la esencia del espíritu, pero la conciencia de sus límites penetra en la nueva unión y así crece la plenitud y la articulación del espíritu en cada etapa; en cada etapa, los valores religiosos son relativos; y la última etapa vivida nos orienta siempre hacia el futuro. De esta suerte la historia es conocida como un desenvolvimiento en el cual los valores actúan como causas. Su comprensión descansa en el hecho de perseguir las diversas formas en que tiene lugar la marcha hacia adelante. En ellas radica también la técnica del desarrollo histórico. El meollo de la aportación histórica de Hegel en este periodo reside en la libre exposición de este proceso y por eso nos hemos detenido tanto en su obra. Perforando la conexión que el siglo XVIII había descubierto que existía entre los hechos del saber, el progreso de este saber, condicionado por esos hechos, de su aplicabilidad al dominio de la naturaleza y el de la solidaridad humana, Hegel llega a una conexión todavía más profunda e igualmente esclarecedora de la interioridad religiosa.

Sobre esta base comienza a desenvolver Hegel su arte de exposición del desarrollo en conceptos. Las categorías histórico-religiosas de separación, unión, pobreza, plenitud,

articulación, expresan las relaciones formales de la situaciones religiosas y se basan, finalmente, en las relaciones del todo con sus partes. Esas categorías proporcionan a Hegel los medios para representar conceptualmente los estados religiosos; pues guardan relación con las categorías histórico-religiosas de ley, señorío, obediencia, disposición, amor y religiosidad. Así se encuentra con la posibilidad de expresar el desarrollo religioso sirviéndose de un método inmanente de conocimiento histórico con exclusión de patrones externos. Y prepara también así su filosofía de la historia. Al establecer relaciones lógicas entre esos conceptos surge la visión por niveles o etapas de la estructura del espíritu, y, si bien no es posible comparar por su valor los diferentes estados espirituales, tenemos, por otra parte, que su valor sentimental guarda una relación firme con esta estructura, y de esta suerte Hegel obtiene, mediante ella, una pauta de desarrollo de valores inmanente a la historia misma. En esta forma se cierra el círculo de sus ideas metódicas. También en este punto el periodo que estudiamos prepara la fenomenología y la filosofía de la historia de Hegel lo mismo que sus grandes visiones históricas.

3. *El ideal*

La concepción del mundo del panteísmo místico encuentra su acabado en la unidad consciente del espíritu finito con el espíritu infinito. Ésta era también la situación del sistema de Plotino, de los místicos medievales, de Spinoza, y la cerrada unidad así nacida presta a todos ellos, lo mismo que al sistema afín de Schopenhauer, el carácter de obras de arte. Pero desde un principio encontramos un rasgo muy diferente en Hegel, pues su ideal contiene, a la vez, la captación de la conexión divina inmanente de las cosas y la realización de esta conexión, de esta idea en la comunidad humana. También su historia evolutiva de la religión desemboca en un ideal. Pues no existe para ella dentro del desarrollo ninguna forma de religiosidad en que este ideal estuviera cumplido y acabado; toda forma es relativa, y tampoco la religiosidad de Jesús escapa a esta relatividad; por lo mismo que le afectaba una limitación el desarrollo tenía que conducirnos más allá de ella y por lo mismo, también, que las etapas conocidas del desarrollo no han superado efectivamente las limitaciones de la religiosidad de Cristo, la religiosidad continúa siendo un ideal del futuro.

1. Partiendo de este punto de vista histórico el ideal está determinado por el conocimiento de los caracteres del desarrollo. De los apuntes de Hegel que más importan para la historia de la religión resulta que el desarrollo religioso representa un proceso de unión creciente de los hombres entre sí y con el ser divino. El espíritu tiene que estar unificado en sí mismo, cada hombre con los demás y todos ellos con lo divino. Ya vimos también cómo Jesús alcanzó la conciencia de la unidad de toda vida, pero que la conformación o moldeamiento de la existencia exigida por esta conciencia tropezó en el mundo de entonces con toda clase de obstáculos, y fue reprimido el ímpetu por la realización del ideal (un hecho que Hegel pudiera haber observado también durante la Reforma) y vimos también cómo de la insatisfacción de la vida de aquí abajo surgió el

cielo cristiano. Así, al disiparse en la conciencia moderna esta oposición entre el aquende y el allende, entre realidad terrena y trascendencia, tenía que surgir el ideal de realización acabada de la idea religiosa: organización de la vida real mediante la conciencia religiosa. Ya al exponer la doctrina de Jesús tropezamos con las características de este ideal. Hegel lo diferencia del de Fichte. El ideal fichteano del afán infinito surge cuando "la sensibilidad y la razón o la libertad y la naturaleza o el sujeto y el objeto se contraponen tan a rajatabla que se convierten en absolutos. Mediante la síntesis: ningún objeto, ningún sujeto, o ningún yo, ningún no-yo, no se cancela su cualidad de absolutos". "Se 'pone' una relación pensada de los objetos entre sí. Una relación pensada es rígida y permanente, sin espíritu, un yugo, un encadenamiento, un mando y una servidumbre, acción y pasión, condicionar y ser condicionado." A esto se contrapone el ideal del reino de Dios. "Amor, el esplendor de la vida, el reino de Dios, todo el espacio con todas las modificaciones, con todas las etapas necesarias del desarrollo; las modificaciones son exclusiones y no contraposiciones, es decir, no hay ninguna ley, es decir, lo pensado es igual a lo real, no hay nada universal. Ninguna relación se ha hecho objetiva, se ha convertido en regla. Todas las relaciones han surgido de una manera viva del desarrollo de la vida."

Más cerca del corazón de Hegel que este ideal cristiano del reino de Dios estaba la renovación dentro de las nuevas condiciones de los grandes estados modernos del vínculo íntimo que se dio en la vida política griega. Su ideal es la pura alianza humana, la más libre posible, una alianza de belleza llena de vida divina, en la que el amor va más allá de la "forma del amor", se convierte en una relación viva con las individualidades y se "expresa en figuras de la vida". Vemos claramente lo que quiere decir con semejante configuración de la vida cuando una vez opone a Hércules, "el valor plasmado", al ideal de Cristo. Rechaza la pasividad de los cristianos frente al mundo; fijaron las relaciones de la vida en desarrollo en realidades objetivas y reprobaron en el sentir de su amor su riqueza y su estructura; no encontraron "el medio entre los extremos, la belleza"; "para el griego cuerpo y alma constituyen una forma viva". Y cuando habla de la idea vacua de un amor humano universal, por un lado, y del pueblo libre en el que, en oposición con los estados modernos, cada uno es el todo, por otro, piensa también más que nada en Grecia.

En su explicación de la Última Cena es donde expresa con más fuerza este anhelo por la belleza de la vida griega. El espíritu de Cristo, en el que se hallan unificados sus discípulos, en la última cena se ha convertido en algo real para el sentir externo; pero esta objetivación es imperfecta; al comer desaparece la materia, lo que no tiene alma, y no queda más que un sentimiento vivo, lo cual es adecuado al espiritualismo cristiano; aquí aparece para Hegel toda la incongruencia de lo divino con aquellas cosas en las que tenía que cobrar forma. Cosa y sentimiento, espíritu y realidad exterior no se unen verdaderamente; la fantasía no podrá abarcarlos jamás en algo bello. Dos cosas subsisten siempre, piedad y gusto. Ninguna imagen nos ha ofrecido la imaginación en la cual pudieran unirse en éste terreno la visión y el sentimiento mientras que en un Apolo, en una Venus no podemos menos de olvidar la quebradiza piedra. En su forma no se ve más

que lo inmortal y en su contemplación se es presa al mismo tiempo del sentimiento de eterna fuerza juvenil y del amor. En una acción religiosa genuina toda el alma queda aplacada, mientras que la comunión deja tras sí una piadosa sorpresa, pues se nos había prometido algo divino y este algo se nos deshace en la boca. En otros apuntes encontramos cómo Hegel reflexiona sobre el tema de dotar de belleza la forma y las acciones cultuales de la comunidad religiosa. "Fundar una bella religión; ¿y el ideal de esto?, ¿se encuentra en alguna parte?" Parece como si hubiera sido escrito después de una conversación con Hölderlin.

Un pasaje de su comentario a la teoría del derecho de Kant, escrito en 1798, nos ilustra también este ideal de Hegel. Ataca la concepción de Kant acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Por lo mismo que las tareas de una y otro se separan, así también el Estado, según Kant, deberá vigilar las sociedades religiosas que se encuentran en su territorio pero no deberá mezclarse en sus asuntos internos. A Hegel le parece que semejante separación es imposible. Si se limita el fin del Estado, por ejemplo, a la cuestión de la propiedad, entonces el espíritu de un Estado semejante se halla en contradicción constante con el espíritu de la Iglesia, que trata de mantener a los hombres en el sentimiento de su totalidad. "Si el ciudadano puede permanecer tranquilo en ambos campos es que no es muy seria su relación con el Estado o con la Iglesia." Y hace valer frente a Kant un ideal que, sin duda, le han sugerido los griegos, pero que al mismo tiempo prepara su concepto de objetivación del espíritu en las formas del Estado. Defiende la unidad de la Iglesia y el Estado en el sentido de que la religión debiera constituir el alma de la vida del Estado. "Si el principio del Estado es un todo completo, es imposible que Iglesia y Estado sean diferentes. Lo que a éste le es lo pensado, lo dominante, le es a aquélla el mismo todo pero vivo, representado por la fantasía." Los diversos pasajes acerca de la relación entre la Iglesia y el Estado muestran algunas diferencias, pero se ve clara la opinión de Hegel que si la unidad de la fe religiosa no forma parte de aquellas características sin las cuales no se podría pensar el Estado por lo menos es menester para la perfección del Estado la existencia de un vínculo espiritual que establezca la íntima pertenencia.

Si consideramos a la vez este y otros pasajes semejantes de Hegel veremos que contienen su concepción de una futura sociedad que podría encarnar y hacer efectivo en forma orgánica y con belleza un contenido hondo, metafísico-religioso. No mira, como le acusan sus críticos, retrospectivamente al mundo griego sino que se orienta por la visión de ese mundo hacia un futuro mejor. Coincide en muchos rasgos con las ideas de su tiempo. También en esto se parece a Hölderlin, que ha padecido de la misma falsa interpretación.

2. En estas ideas de Hegel se apoya la nueva concepción de la forma del saber que corresponde a la filosofía práctica. Este saber de lo ético no se nos presenta originariamente como ley, norma, mandamiento. Ya vimos cómo derivó Hegel la forma de los mandamientos de Jesús del hecho de que la conciencia viva del amor, de donde fluye la acción religiosa, se reviste de la forma refleja de un precepto dirigido a otros. El

amor no puede ser mandado y su esencia está en contradicción con la forma de la ley, que reclama respeto. “El honor que Kant otorga a la sentencia de Jesús (ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo), el querer que se la considere como el ideal de santidad no alcanzable por ninguna criatura, es un honor inútilmente dispensado; porque semejante ideal, en el que se representan los deberes como cumplidos a gusto, es contradictorio en sí mismo, pues los deberes reclaman una contraposición y el cumplirlos placenteramente no reclama ninguna.” Pero el saber ético tampoco logra una expresión adecuada en una doctrina de la virtud. Porque la doctrina de la virtud considera cada virtud como magnitud fija. Si nos imaginamos a un hombre determinado por una virtud, como cada virtud tiene un límite, ese hombre ya no estará determinado moralmente más allá de ese límite, y si consideramos que su obrar se halla fundado en dos o más virtudes, entonces cada una sustrae a las otras campo y fuerza y surgen colisiones entre las virtudes. “Cierto que se puede decir que el sentir virtuoso por sí solo, considerado en general, es decir, abstraído de las virtudes aquí supuestas, no entra en colisión, porque el sentir virtuoso es uno solo; pero de este modo se ha desvanecido el supuesto. Y puestas ambas virtudes, el ejercicio de una de ellas elimina la posibilidad de la otra, que es igualmente absoluta, y se rechaza su exigencia fundada.” “Si el polivirtuoso pretende establecer ante la muchedumbre de sus creyentes, no pudiendo dar satisfacción a todos, una jerarquía, entonces se declara con respecto a aquéllos que posterga como no tan obligado como con respecto a aquellos que califica de superiores.” Así, pues, la moral no se expresa adecuadamente ni en la forma de una ley ni en la de la virtud sino que tiene que ser comprendida como la unidad de la vida en la comunidad ética. La moral es para Hegel algo vivo, un ser, una modificación de la vida. La orientación que así da Hegel a la filosofía práctica se parece a la que por la misma época recibe de la doctrina de los bienes de Schleiermacher. También marchan paralelos el tratado sobre el derecho natural de Hegel y la *Crítica de la ética* de Schleiermacher.

3. Tratemos de marcar las líneas que, a través del desarrollo de Hegel en esta época, llevan a su sistema ulterior de la moral. Por todas partes los fragmentos trascienden del ideal religioso a lo universal humano. Si la religiosidad representa para Hegel la forma suprema de la vida espiritual, tan pronto como reconozca en la filosofía una forma todavía superior de esa vida, su reino de Dios tendrá que convertirse, secularizándose, en un reino de la moral. La generación a la que Hegel pertenecía se hallaba a la vez bajo la influencia del idealismo de Kant y Fichte y de la Revolución francesa. Se hallaba impregnada de la idea de una elevación de la humanidad y de un orden futuro superior de la sociedad. Fichte era el héroe que anunciaba esta nueva época y su filosofía estaba dedicada a su realización. Los discípulos de Fichte en Jena, en Berlín y en Tubinga se hallaban unidos por estas ideas. Hegel, Schelling y Hölderlin mantuvieron firmes los ideales de sus años de Tubinga y se reforzaron recíprocamente en ellos. Como el movimiento provocado por la Revolución francesa asumía un carácter europeo, cooperando en él los escritores franceses de la escuela ideológica y los defensores ingleses y alemanes de la Revolución, los nuevos ideales se afirmaron merced a su

energía y poder expansivo aun frente a la reacción que se extendió después de la ejecución del rey y de las guerras revolucionarias. También Hegel se mantuvo consecuente y valiente. Si examinamos sus fragmentos teológicos veremos que respira en ellos el espíritu de este movimiento. Su ahondamiento de la historia no se halla en contradicción con su trabajo por una religiosidad más perfecta y una renovación de la sociedad, sino que, por el contrario, cuando, mucho más radical que la Ilustración alemana en general, coloca al cristianismo en el río de la historia en el cual también esta forma de religiosidad tiene que desembocar en otra superior, cuando, por lo tanto, toma completamente en serio la idea del desarrollo, su trabajo en pro del futuro y su fe en él recibe así una fuerza renovada y una orientación determinada. "Después de que el protestantismo se ha despojado de la consagración extraña puede el espíritu atreverse a santificarse como espíritu en forma propia y a restablecer la reconciliación original consigo mismo en una nueva religión, en la que se acoge el dolor infinito y la pesadumbre entera de su contradicción pero también se resuelve sin turbiedad y de una manera pura, a saber, cuando se presenta un pueblo libre y la razón vuelve a dar nacimiento a su realidad como espíritu moral que osará revestirse de su forma pura en terreno propio y con propia majestad." Son frases que Hegel ha escrito cierto tiempo después pero que lo mismo podrían haberse encontrado en nuestros fragmentos.

El nuevo mundo moral que aparece con él tiene como rasgo principal la encarnación de las ideas supremas en el Estado. En conexión con su folleto político más importante dice que el hombre se afana por elevarse a la conciencia de la idea pero, al mismo tiempo, tiene que sentirse como algo vivo en el Estado. En la comprensión teórica de la conexión ideal de las cosas el espíritu se halla en soledad, no le es posible permanecer en su mundo interior y por eso en el proceso histórico a la formación de las ideas supremas se alía siempre su realización en la sociedad. La moral tiene existencia solamente allí donde la vida, el espíritu y el amor se han organizado en un todo. Como el ser de la vida individual es una misma cosa con el ser del todo, de tal suerte que las relaciones con éste corresponden a las necesidades de la existencia individual, se cancela y al mismo tiempo se conserva el desarrollo de la persona a partir del cristianismo cuando es reconocida la ética civil de los antiguos dentro de las condiciones de la época moderna.

Un segundo rasgo del nuevo ideal nos lleva a comprender todavía con mayor profundidad la originalidad de las vivencias de Hegel. Los conceptos con los que se constituye el nuevo sistema de moral pertenecen a una región que se halla más allá de la moralidad. Culpa es toda vulneración de la vida, destino toda reacción del todo contra semejante daño. De esta suerte culpa, sufrimiento, destino son relaciones que se presentan en la vida en la lucha de las fuerzas, y el destino afecta también a la violación moralmente inocente de una existencia. Por esto el dolor que procede de la destrucción de la vida, que es una con nosotros mismos en la vida universal, y la reconciliación mediante el amor que restablece esta unidad, no tienen nada que ver con el arrepentimiento, el temor al castigo y las súplicas de misericordia. Todo orden moral que transcurre en las relaciones de ley, violación de la ley, castigo y reconciliación mediante el amor mantiene cogidos a los hombres en un círculo irrompible de relaciones abstractas,

fuera del cual permanece la totalidad de su ser.

El rasgo último del mundo moral que se abre paso con Hegel lo constituye la conciencia de que el camino del espíritu para la realización de tal ideal, lo mismo que de todo el desarrollo, marcha a través del dolor y del trabajo y, sin ellos, no se puede alcanzar ningún estado. Separación, dolor, trabajo, limitaciones, son "momentos" de todo estado humano porque pertenecen al proceso de la vida misma. Con esto se nos manifiesta la terrible seriedad con que se enfrenta Hegel a las fantasías de felicidad de la Ilustración. Su nuevo ideal rechaza lo mismo la arbitrariedad y apetencias de la vida propia que los conceptos morales que proceden de la visión trascendente del mundo. Ambas cosas tenían que convertirse en el sistema de Hegel en momentos subordinados. Enormes dificultades encerraba la tarea de configurar sistemáticamente la nueva visión de la moral, y la mayor de ellas era la contradicción entre la conciencia histórica acerca de la relatividad de toda realidad histórica y la necesidad metafísica por una palabra última y por un valor absoluto.

EL UNIVERSO COMO AUTODESENVOLVIMIENTO DEL ESPÍRITU

I. JENA

HEGEL no podía dudar sobre la elección del lugar en que había de comenzar su carrera universitaria. Jena era el centro del movimiento filosófico desde la entrada de Reinhold. Este movimiento había recorrido, dentro de la ciudad universitaria, el camino que va desde Reinhold y Schiller hasta Fichte y de éste a Schelling; parecía que aquí se había de decidir el triunfo del idealismo objetivo de este último. Todas las demás universidades tenían que parecerle a Hegel filosóficamente retrasadas; o bien combatían a Kant con medios insuficientes, como las de Leipzig y Gotinga, o no lo consideraban desde el punto de vista con el cual Fichte había provocado el nuevo movimiento. En Jena, Fichte había vivido la época más brillante de su vida; Hegel escuchó de su amigo Hölderlin apasionadas descripciones del movimiento espiritual que aquel gigante provocó en la juventud local. Y, ahora, Schelling recibía su legado. Se hallaba en el cenit de su creación y de su fama. Había tratado la filosofía natural, la creación más genuina de su juventud, en diversas obras. Hacía poco tiempo que le había enviado su obra acerca del idealismo trascendental, la más completa de las suyas y la más cercana a Hegel. La marcha de su pensamiento le llevaba a la síntesis de estos dos aspectos de su sistema y, poco después de la llegada de Hegel a Jena y en vivo intercambio con él, llevó a cabo la síntesis.

Hacía cuatro años que Hegel había guardado silencio con su compañero de juventud bajo el peso del trabajo solitario y de circunstancias desagradables y ahora, el 2 de noviembre de 1800, comunica a Schelling su idea de acudir a Jena. La carta es una obra maestra. Por su sentimiento de creerse interiormente condigno del hombre famoso y por el modo cauteloso de acercarse a él, debido a ese sentimiento, evoca la tan conocida carta de Schiller a Goethe. "Pienso, querido Schelling, que una separación de varios años no me impedirá acudir a ti con un deseo particular." Habla luego, con gran reserva, de la conciencia que tiene de la relación actual entre los dos. "He seguido con admiración y alegría tu marcha triunfal; permíteme que ni hable humildemente sobre esto ni tampoco me muestre yo a ti; me serviré de la palabra media, que espero encontrarnos de nuevo como amigos." Durante estos años Hegel se había ocupado continuamente del pensamiento de Schelling y por eso sabía muy bien lo que habría de recibir de él y lo que él podía ofrecerle en este nuevo acercamiento. Se trata de un pacto de amistad y no de un alistamiento.

Tuvo intención de recogerse en un lugar tranquilo antes de confiarse al tráfago literario de Jena. Y sus estudios de historia de la religión le interesaban tanto que había escogido una ciudad católica para ver desde cerca esta religión. Sin embargo, marchó directamente a Jena, adonde llegó en enero de 1801.

Bajo la dirección del liberal duque y de Goethe la universidad de Jena había alcanzado en la última década del siglo XVIII, gracias a la libertad que en ella reinaba, el

primer puesto entre todas las universidades alemanas. Una vez más se dejaba ver la importancia que para la vida universitaria alemana han revestido los pequeños estados, no comprometidos por los intereses de la política exterior y del régimen militar. En esta universidad había estudiado Schiller historia y estética. El palacio de Jena era el otro hogar de Goethe y Guillermo de Humboldt había tropezado varias veces con Schiller en la ciudad. Reinhold, Fichte y Schelling han ejercido aquí una actividad magisterial como en ningún otro sitio después. Los románticos encontraron en Jena durante cierto tiempo el mejor lugar de reunión. De la pequeña ciudad universitaria irradiaba un influjo vivo, liberador, que tenía su fuente en la alianza de la literatura y de la ciencia rigurosa y parecía prestar alas a todo impulso creador. Cuando Hegel llega, comienza ya la decadencia de la universidad. Se habían dispersado los románticos. Schiller se había trasladado a Weimar. La destitución de Fichte y su traslado a Berlín supuso un fuerte golpe, y representa un suceso que sólo fue posible por la desmañanada soberbia del filósofo. Schelling empieza a tener dificultades en la vida a causa de su unión con Carolina Schlegel; pocos años después de su matrimonio se traslada a Baviera. También otros fueron atraídos por las brillantes perspectivas del Estado bávaro, reformado según el modelo francés.

Entre 1801 y 1807 Hegel ha convivido en Jena los grandes y amargos destinos de la ciudad. Eran los años del ocaso del viejo Imperio alemán y, al mismo tiempo, de la edad de oro de la vida espiritual alemana. De la gran poesía alemana fluía su contenido filosófico y científico: una nueva filosofía de la naturaleza sobre la que se cernía protectoramente el genio de Goethe; la conciencia de una forma superior de moral humana, que pugnaba por encontrar una expresión científica en Hölderlin, Federico Schlegel, en el círculo de Fichte, en Schleiermacher y en Hegel; una comprensión universal del pasado humano, especialmente de la literatura universal. Ningún lugar más adecuado para participar en este gran movimiento y, al mismo tiempo, gozar del reposo como esta Jena o la Weimar tan relacionada con ella. Goethe se hallaba en estrechas relaciones científicas con Schelling y también con Hegel mantuvo relaciones amables. El carácter apacible de Hegel gozó del encanto de esta región con sus ríos y sus suaves colinas, con el trato abierto entre las gentes que parece propio de los bellos parajes. Conoció a las familias Paulus y Niethammer, en cuyas casas acogedoras se cultivaba aquella inocente alegría que placía a Hegel. Ambos profesores eran paisanos suyos.

Su actividad creadora fue acrecentada de la manera más feliz por lo que aquí había ocurrido y ocurría. Con arreglo a su temperamento, no fue arrebatado a ninguna admiración entusiasta. Tenía siempre presente la relatividad de todas las cosas humanas y también frente a las cosas importantes se mantuvo sin sobresalto y con humor; sosegadamente, calladamente, iba sorbiendo en su interior la gran época. El espíritu de universalidad, la unidad de todas las formas de la vida y de la cultura en la conexión del desarrollo, con los que tropieza, no le eran cosas extrañas. Existía una afinidad estrecha entre los resultados de su desarrollo solitario y el espíritu de este lugar. El enorme trabajo subterráneo realizado hasta ahora fue suplantado por la comunicación exterior en los cursos, al mismo tiempo que editaba una serie de trabajos y, finalmente, su primera obra

grande, la *Fenomenología del espíritu*. Estos trabajos muestran una gran madurez de pensamiento y el brillo juvenil del lenguaje. Sin embargo, entorpecieron su efecto más todavía que la pesadumbre de la forma había de entorpecer la acción de los escritos posteriores. Esta forma se hallaba condicionada por la hondura de su pensamiento, pero también constituye una peculiaridad de este espíritu solitario en su trabajo. En sus lecciones estos rasgos se hacían sentir en grado mayor. Su voz era oscura, sin sonoridad, con acento suabo; su discurso de ninguna elegancia retórica, a puñadas con la expresión. El movimiento filosófico concentrado en Jena había convocado en la ciudad gran número de jóvenes que querían dedicarse a la carrera de la filosofía. En el año 1803 doce profesores enseñaban filosofía. Y mientras estuvo presente Schelling su arte de hablar se ganó a los oyentes. Pero, aun teniendo en cuenta todas estas circunstancias, se puede decir que su éxito fue bastante menguado. El que buscaba un joven profesor se dirigía, más bien, a Fries.

No perdió tiempo. El año de 1801 lo pasó, hasta el otoño, en preparativos. En el invierno 1801-1802 aparecen "Lógica y metafísica" e "Introducción a la filosofía" como temarios de sus lecciones, y anuncia al mismo tiempo discusiones filosóficas bajo su dirección y la de Schelling. Poco a poco se fue formando un círculo de admiradores entusiastas. Mas para la mayoría de los estudiantes no existía. Enseñó lógica y metafísica, derecho natural, enciclopedia, su sistema según sus tres partes, y, a partir de 1805, también historia de la filosofía. Una figura tras otra de la filosofía era presentada a la luz del atardecer a la vista del público. Cuando le tocó el turno a Schelling, un honrado oyente meklemburgés, ya entrado en años, exclamó indignado: "Esto es la muerte y todo tiene que perecer". Luego de larga espera, Hegel fue nombrado en 1805 profesor extraordinario y un año más tarde recibió un pequeño sueldo. "Vea usted, en ello, de pasada, le escribió Goethe, una prueba de que no he cejado jamás de hacer algo por usted." Después de la marcha de Schelling, su actividad aumenta y su curso representa una dificultad insuperable. Goethe nos informa de una tarde agradable pasada con Hegel, Fernow y Schelver: "Ante Hegel se me ha ocurrido si no se le podría hacer un gran bien con la técnica de la retórica. Es un hombre excelente pero demasiadas cosas se oponen a su manera de expresarse".

También esto ha contribuido a que a los cortos años de actuación pública haya seguido de nuevo una larga época de ocupaciones marginales y de preparación en silencio.

Nacimiento del sistema en los cursos[1]

1. En los primeros años de Jena el trabajo sobre su escrito político fue interrumpido por las exigencias que trajo consigo su intervención como profesor junto a Schelling. La pequeña obra acerca de la diferencia entre el sistema de Schelling y el de Fichte se terminó en julio de 1801; constituye como el manifiesto que publica al comienzo de su actuación en Jena y en el que se declara por completo a favor de Schelling. El 27 de

agosto de 1801 se habilita en la universidad. La tesis acerca de las órbitas de los planetas, redactada en la ocasión, representa uno de los más desdichados ensayos de filosofía natural. En el otoño de 1801 comienza sus lecciones. Bajo la presión de las mismas se elabora por completo el sistema preparado en Fráncfort y de las lecciones le viene la idea de publicar el sistema. De sus manuscritos sistemáticos han salido orgánicamente su *Fenomenología* como introducción, la *Enciclopedia* como desarrollo y, finalmente, la *Filosofía del derecho* como la parte de su filosofía del espíritu que más tarde había de ser la más importante. Esto representa el cuadro conexo de su actividad de escritor que se inicia en Jena. Conocemos el estado de ánimo en que nace su sistema y la amplitud de los estudios de que tiene necesidad por un cuaderno en que va depositando resúmenes y referencias de sus lecturas, de sus ideas y de su experiencia.

2. En el nacimiento de todo sistema es significativo el hecho por el cual el método de aquél, que surge de la índole de un genio filosófico, es elevado a conciencia. El largo trabajo histórico de Hegel, trabajo que tiene lugar como en una oscura mina, emerge ahora a la luz de la conciencia filosófica. Esta conciencia filosófica se expresa en fórmulas de extraña grandiosidad. Filosofar quiere decir estar alerta, "entonces lo ves todo y dices a todos lo que es. Pero esto es la razón y el señorío del mundo". "Para el filósofo el infinito, el conocer son cosas tan familiares como para el ama de casa los animales y los niños. Y Platón y Spinoza le están tan cercanos como a aquélla el hermano o el tío fallecido: una cosa tiene tanta realidad como la otra, pero la filosófica lleva de ventaja su eternidad." Otro fragmento nos habla conmovedoramente del impulso fáustico que siente en sí. La búsqueda de Dios topa sólo con el poder desconocido en la necesidad natural. Es ocioso refugiarse en la dicha del tranquilo sosiego pues no es posible acallar el gran "por qué", la cuestión de por qué la naturaleza se quedó conmigo a mitad de camino. La vida heroica alcanza no más sombras vacías. Por último, habla el espíritu de la naturaleza: ¡Vivid en mí, conmigo! "¡Estoy con vosotros y no puedo ser más claro con vosotros de lo que soy! Florecer y marchitar, esplendor y destrucción se entrelazan. Mi amistad os garantiza el hilo de la cadena. A mis hijos queridos he dado por compañera la ilusión, mi recompensa es vuestra dicha. El hontanar de rico caudal fluye en vuestros corazones, ¡buscad ahí! ¡Apartaos de la locura de los que buscan fuera de mí!" Esta exclamación de su afán fáustico coincide con el conocido fragmento de Goethe sobre la naturaleza y con el monólogo en el bosque y en la caverna; se trata de la misma inspiración que cobra ahora conciencia filosófica. A menudo expresa con acento conmovedor este enlace de los momentos trágicos en la vida con la conciencia de su conexión ideal. Lo supremo de la moral consiste en "enterrar en el corazón mismo la culpa y el sufrimiento de este corazón, en convertir el corazón en sepulcro de sí mismo". La idealización estética frente al mundo quiere decir: en lo infinito se halla presente la contrariedad, la finitud y el dolor. En este su sentimiento fundamental descansa su fórmula cósmica del espíritu universal, en el cual no se da ninguna unidad tranquila de la contraposición, pues ambas cosas, unidad y contraposición, son eternas e inextricables en ese espíritu. Esto es lo personal en su filosofar, expresión del grave y doloroso trabajo

que consiste en otorgar realidad al ideal entrañado. En su época de Fráncfort, había reconocido esto como médula del cristianismo.

Su filosofía pretende elevar a la región etérea del pensamiento esta condición de su alma y esta visión del mundo. Lo esencial de la religiosidad cristiana, que él coloca en este estado de ánimo, deberá convertirse en metafísica.

"Lo que en la filosofía le interesa al público es la religión perdida y no la ciencia; sólo luego quiere el hombre experimentar cómo le va con ésta, quiere satisfacción para sí." Las palabras eterno, santo, absoluto, infinito, elevan al hombre porque se siente en ellas; se trata de los dioses vistos por los griegos y que las gentes del norte sólo poseen como cosa abstracta; sólo en el conocimiento pasa el hombre del calor del sentimiento a la libre contemplación. Se trata de elevarse hasta el concepto; poseemos ideas buenas y malas en abundancia, pero es menester acomodar lo experimentado y contemplado en un orden sólido de conceptos. En este orden no existe ningún fundamentar y demostrar especial que pudiera preceder a la filosofía. El ahondamiento en la cosa da con lo esencial únicamente en la dependencia de lo singular respecto al todo, y hasta lo singular es ya el todo independientemente de éste. Lo universal lo comprendemos siempre en la conexión de los particulares. El principio fundamental de un sistema filosófico es su resultado. En estas proposiciones Hegel se expresa con mucha claridad acerca de su marcha y de su demostración metódica dentro de su sistema. La razón patentiza su derecho a conocer la realidad cuando nos hace comprensible lo particular en virtud de la conexión del todo. Si consideramos a los filósofos después de Kant veremos "en la medida en que sucumbieron menos a la demostración que a la experiencia empírica, cuán lejos se puede ir con ellos". En el sistema mismo se lleva a cabo el confrontamiento de la verdad. De la misma manera opinaba por entonces Schleiermacher.

Desde este punto de vista se dirige, a la vez, contra la filosofía de la sana razón humana, contra la mística y contra la época de los genios filosóficos que alborea en la escuela de Schelling. Vemos cómo crece su odio contra Goerres y Wagner, contra el culto a Jacobo Boehme, cuya manera filosófica le parece pura barbarie, hasta estallar en el prólogo a la *Fenomenología*. "Dentro de poco se verá lo que es, en esencia, la filosofía de Schelling. El juicio es inminente."

Su interés se extiende a todos los campos. Ha asistido a clases de ciencias naturales y ha tratado de traducir la *Fisiología* de un discípulo de Bichat. Registra experimentos físicos, que afectan sobre todo a la teoría de los colores de Goethe. Sigue con la mayor atención los acontecimientos de su tiempo. Califica la lectura de los periódicos como una especie de realista bendición mañanera. Los alemanes le parecen la nación cuáquera de Europa. Se dejan despojar de todo; primero de la levita, y luego, de puro buenos ceden todavía la camisa.

3. La elaboración del sistema sobre las bases conseguidas en la época de Fráncfort no tiene lugar en un despliegue sosegado y gradual de lo alcanzado. Desde un principio Schelling había influido en la formación del sistema de Hegel. Les era común el nuevo monismo del desarrollo. Ahora Hegel se pone bajo la influencia inmediata y cotidiana de

esta personalidad arrebatadora. Más tarde Schelling ha señalado este año de 1801 como aquél en que "veía la luz". Y, ciertamente, la obra decisiva de Schelling se produce en los primeros meses de la presencia de Hegel en Jena. Es un momento en que las fuerzas de ambos amigos se concentran con la mayor energía coordinadora. Schelling encuentra ahora para su omnicomprensivo monismo la forma sistemática adecuada. Parece que termina para él todo el dolor, de la pugna por llegar del sujeto al objeto o, inversamente, de la naturaleza al espíritu. Al colocarse el pensamiento en el yo divino, que se halla más allá de la diferencia entre sujeto y objeto, se convierte en espectador del nacimiento del mundo y abarca todo lo particular, toda realidad individual en esta conexión divina. Por fin, vía libre para el ansia más profunda de la época: llegar a comprender la realidad misma, después de tanto cavilar acerca de los medios y los instrumentos con los que podría ser captada. Por entonces (24 de mayo de 1801) describía gozosamente Schelling el nuevo amanecer: "Es el conocimiento que, una vez logrado, ya no nos permite errar". Una vez establecido como principio de la filosofía "la divina Filosofía recuperará toda su libertad y, al igual del objeto que representa, no hará sino repetir en infinitas formas y figuras el absoluto único, trayéndolo a la luz del día. Todo lo que toque se convertirá en santo mediante su contacto y ese conocimiento transmutará todo en divino. No habrá, pues, entonces más que un objeto y más que un espíritu, un conocer, un saber de este objeto y mediante la filosofía y el arte se levantará sobre el primer mundo de su revelación un segundo mundo, tan rico y variado como el primero y, sin embargo, no más que representación de este Uno en pensamientos y obras".

No podemos resolver si en las conversaciones de Schelling con Hegel hubo algún estímulo por parte de éste que empujó a aquél a renunciar al punto de partida dual de su filosofar en la naturaleza y en el yo. En todo caso, el sistema pendular no correspondía al sentido de Hegel. Pero lo que sí sabemos es que fue muy considerable la influencia de esta enérgica decisión de Schelling en la formación del sistema de Hegel. Especialmente su estudio sobre el derecho natural de 1802 revela la inspiración de Hegel en el punto de vista y en la terminología del "sistema" de Schelling como ningún trabajo posterior. Hegel resultó desviado, por corto tiempo, de la línea de su propio desarrollo.

Desde la primavera de 1801 hasta la aparición de la *Fenomenología* en el año de 1807 figuran Hegel y Schelling como representantes del mismo sistema. En el *Kritisches Journal der Philosophie* emprenden una campaña común contra la filosofía dominante en la época. Hegel descarga a su amigo de la desagradable tarea de ultimar la separación entre él y Fichte. Su obra acerca de la diferencia entre ambos sistemas le hace aparecer como un discípulo de Schelling. El *Kritisches Journal* llevaba en la misma página titular el nombre de Schelling y tras él el de Hegel, pero los artículos no se distinguían por las firmas. La alianza fue provechosa para ambos. Pocos años antes Goethe y Schiller en los *Xenien* se habían enfrentado del mismo modo con sus enemigos. Hegel, hasta entonces desconocido, alcanzó en seguida un nombre y una posición en el mundo filosófico. Y el punto de vista de Schelling fue defendido con artículos tan fundamentales y de tanta energía polémica que ni el mismo Schelling hubiese sido capaz de redactarlos. No podemos darnos cuenta de la relación interna de los dos amigos en esta época, pero la

gran pasión y la implacable dureza con que rompe Hegel contra Schelling en el prólogo de la *Fenomenología* debe considerarse como una prueba de que la voluntad dominadora de Schelling pesó mucho sobre él, lo mismo que sobre otros muchos personajes menos importantes. En estas circunstancias puede parecer que Hegel entró por los puntos de vista de Schelling para avanzar hacia los suyos propios. El estudio de los manuscritos de Hegel nos hace ver cuán unilateral es esta idea. Nada hemos conservado de los comienzos sistemáticos de Hegel pero ya los fragmentos teológicos muestran que el monismo histórico-evolutivo al que, partiendo de Fichte, llega bajo la influencia constante de Schelling era ya por entonces muy diferente del de éste. Hegel ha mantenido siempre como punto de partida el yo absoluto o el espíritu absoluto. El principio distintivo de su filosofía, tal como se enfrenta a Schelling en 1807, se hallaba involucrado en su propio desarrollo y no ha sido derivado ulteriormente de Schelling. Sólo pasajeramente se ha acomodado al punto de vista y a la terminología de Schelling. Sobre todo, su concepción del mundo espiritual no constituye una aplicación de los principios de Schelling sino que ha nacido de lo hondo de su personalidad, y nutrida de los estudios más profundos; a esa concepción se debe, en primer lugar, su significación y en ella se ha desarrollado también su método dialéctico. De esta suerte surge ahora la tarea de comprender, partiendo de esta continuidad del desarrollo de Hegel, el punto de vista que fundamenta en Jena filosóficamente, defiende contra los adversarios y desarrolla sistemáticamente.

II. La filosofía alemana y la posición de Schelling en ella antes de su unión con Hegel

Hegel llegó a Jena en un momento de extrema tensión de la situación filosófica. Se había consumido ya el criticismo, tanto en la forma que le dio Kant como en la que recibió de Fichte. Pero siguió siendo el problema máximo de la filosofía alemana: ¿Cómo puede fundarse la seguridad de nuestro pensar acerca de los objetos?

1. Abordemos este problema del modo más general posible. La impresión, la vivencia, el impulso, se transforman constantemente en un orden universalmente valedero de conceptos: sólo un orden semejante puede constatar lo universalmente válido en el juego de nuestras impresiones y deducir las reglas y el orden válido de fines para el tráfago de las pasiones dentro de nuestra alma y en la sociedad. ¿Cuál es la legitimidad y cuales los métodos del pensar encaminado a esta meta? En esta legitimación del pensamiento ante sí mismo, en este trabajo por la ciencia fundamental que debe otorgar a todo saber humano su seguridad, reside la suprema conexión orientadora de la filosofía alemana: a este punto confluyen Leibniz, Lambert, Kant, Fichte, Hegel y los trabajos actuales en la ciencia filosófica fundamental. La tarea suprema de toda filosofía reside en este aseguramiento de un saber con validez universal. Porque el progreso del género humano se halla condicionado en los tiempos modernos por su dirección a través del conocimiento científico y es menester definir y justificar la seguridad de ese conocimiento frente al sentimiento oscuro, frente a la arbitrariedad de lo subjetivo y

frente al espíritu escéptico que se alía a los dos.

2. El método elaborado por Kant para fijar los límites del pensamiento y para justificarlo se había mostrado insostenible. Era precioso gracias a su rigor extremado y a algunas indicaciones aisladas profundas. Pero el intento de destacar un determinado número de funciones mentales, que harían posible la experiencia como condiciones suyas *a priori*, en nuestro pensar objetivo, es algo irrealizable. Kant había explicado que nuestro pensar acerca de los objetos se halla atravesado en la percepción, en la experiencia y en las ciencias empíricas por relaciones lógicas que hacen posible su conexión. Pero sus adversarios habían objetado que no existe ningún medio de separar con pureza, enumerar y definir aquello que aparece en el pensamiento como condición que precede a la experiencia. Así suprime Fichte la distinción que hace Kant del *a priori* respecto al material de la experiencia. También la teoría kantiana acerca de las categorías del pensamiento se había mostrado incompatible con su suposición de una cosa en sí, que sería la condición "fuera de nosotros" de la experiencia. Era, pues, menester reelaborar de nuevo la ciencia fundamental de Kant. Igualmente se había derrumbado el edificio de un orden suprasensible del mundo edificado sobre el terreno de la ley moral. Por lo tanto, la filosofía tenía que buscar la meta propuesta por Kant por caminos diferentes.

3. Fichte y el Schelling de la primera época coincidían con Kant en admitir que, mediante las funciones del pensamiento, se podía construir la percepción, la experiencia y el mundo de los objetos. Ambos reconocían que la condición común de estas funciones reside en la actividad relacionante y conectiva que encuentra su expresión en nuestra conciencia del yo. Y contra los empiristas ingleses y franceses suponen Fichte y Schelling, de acuerdo con Kant, que también los vínculos reales de la conexión cósmica, sustancia y causalidad, son expresión de nuestra inteligencia. Ésta expresa en ellos su naturaleza al concebir lo perceptible como una acción recíproca de sustancias. Produce también nuestro concepto de una unidad del mundo como percepción nuestra de lo múltiple. Así resulta esta inteligencia creadora, activa en cada parte de nuestro mundo perceptible. Lo que para nuestra conciencia "está ahí" es *a priori:* algo diferente a este material dado en la percepción se halla fuera de los límites de lo experimentable. No existe ninguna cosa en sí. Pero la inteligencia es la misma en todos los sujetos pensantes: el yo puro, que en todos ellos produce el mismo orden objetivo según leyes. La energía con que Fichte y Schelling expresan estas proposiciones derroca todo el método epistemológico kantiano, que partía de la diferencia entre "lo que" afecta y el sujeto que es afectado, por lo tanto, de la diferencia entre el *a priori* y el *a posteriori*, y pasaba luego a determinar las funciones de este sujeto pensante. Superación de Kant mediante la consecuencia rigurosa de su propio sistema. "La máxima perfección de toda ciencia natural, dice Schelling, consistiría en la espiritualización completa de todas las leyes de la naturaleza en leyes de la intuición y del pensamiento." Para Fichte y Schelling la relación del pensar con sus objetos coincide con la conexión del pensamiento objetivo, cuya

esencia consiste en la producción sin reposo de objetos y de su orden según leyes. No se puede comprender el gran efecto que el nuevo idealismo de Fichte, Schelling y Hegel ejerció sobre la época si no nos damos cuenta de la grandiosa consecuencia de esta su fundamentación.

Pero ¡a qué grado había crecido, con estas proposiciones, la dificultad para justificar al pensamiento ante sí mismo! Ensanchemos nuestro horizonte para ponernos a la altura del nuevo idealismo objetivo que culminará en Hegel. Hubieran bastado unas pocas rectificaciones en las proposiciones indicadas para que fuera posible establecer una ciencia fundamental que no hiciera sino desarrollar analíticamente las relaciones contenidas en este pensar objetivo del mundo. Resulta entonces que las funciones formales de distinguir, igualar, unir, separar, abstraer, no son más que percepciones de segundo grado que no hacen sino construir la impresión y la vivencia percatándose de lo contenido en ellas. Se ve también que los vínculos reales de la conexión cósmica, sustancia y causalidad, muestran propiedades según las cuales no pueden derivarse simplemente de funciones mentales. El análisis de la inteligencia misma lleva más allá de ella. Y con esto se ha preparado el terreno para un método diferente del de la ciencia fundamental, que consistiera en analizar la conciencia empírica que "pone" como base del orden objetivo según leyes al sujeto, a los objetos y a las personas independientes de él, para examinar así la legitimidad de esta "suposición". En una palabra, será posible un método crítico que garantice a las ciencias empíricas sus supuestos, separe los que no son críticos y lleve a cabo la organización de todo nuestro conocimiento empírico fuera de toda metafísica indemostrable. Esto es lo que la filosofía debe todavía al progreso del género humano. El camino fue inaugurado por Kant. Y la conciencia histórica que crece encontrará su tarea máxima en separar esta fundación y organización del saber frente al desarrollo histórico de las concepciones del mundo que se despliegan en el género humano con interna legalidad. Pero la época no estaba madura. El horizonte alemán no era lo bastante amplio. La conciencia histórica despuntaba entonces. Y el ansia de abarcar en una concepción del mundo todo lo logrado por los poetas y escritores alemanes y de organizarlo en un sistema pesó más que nada. De la fundación de la ciencia universalmente valedera y de su verificación en las ciencias empíricas surgió la última cimentación consecuente del idealismo objetivo, una concepción del mundo dotada del mayor poder histórico.

Ya hemos visto cómo la mezcla de un método deductivo en una tarea tan rigurosamente analítica tuvo como consecuencia que con Fichte se aumentara el mal hereditario de la filosofía crítica kantiana. Estaba empujado por el afán titánico de penetrar en la conexión genética según la cual el yo produce su mundo. Perdió la seguridad de su ciencia de las ciencias y ganó visiones profundas que fecundaron a todas las ciencias del espíritu. Se convirtió en un Spinoza al revés, un constructor que parte del puro yo creador. En 1800, no mucho antes de que Hegel llegara a Jena, Schelling ha desarrollado en forma magistral este "idealismo trascendental" como la nueva ciencia fundamental de la filosofía. Pero considérese lo que había ocurrido. La cosa en sí había desaparecido. Pero ni Fichte ni Schelling podían zafarse del "empujón" que pone en

movimiento la actividad del yo, de tal modo que llega a producir su mundo según las leyes que están en él. El problema de cómo el intelecto puede producir por medio de sus leyes y a base de este "empujón" un orden legal de los objetos —precisamente el problema que había legado Kant—, no estaba resuelto. En este punto irrumpe la teoría de Schelling. Abandona toda la confusión epistemológica de los kantianos, de los semikantianos y de los adversarios de Kant. Acude a Platón. Si el orden objetivo según leyes es producto de la inteligencia, bajo la condición del impulso independiente de ella, entonces su posibilidad debe residir en la afinidad de la inteligencia con esto que es independiente. Desarrolló el idealismo objetivo de Platón al fundamentar esta afinidad y buscar el fundamento dentro de la misma conexión experimentable. La inteligencia, que actúa inconscientemente en la legalidad de la naturaleza, se eleva, a través de las etapas de la naturaleza, a la conciencia de sí misma y puede así comprender la naturaleza porque es idéntica a ella.

Esta solución Hegel la recoge de Schelling. La potencia del gran movimiento consecuente de la filosofía alemana a partir de Leibniz le lleva más allá de los "momentos" místicos de su época de Fráncfort. A lo que me parece, también renunció a ciertos "momentos" de verdad que por entonces captó; pero ello aconteció en servicio de una solución sencilla, clara, penetrante del problema máximo de la filosofía alemana. Y como en el pensamiento de Schelling se contenía una verdad de tipo permanente se comprende la energía con que trataría de desarrollarla en Jena.

4. Un segundo factor determina la transformación de su pensamiento en el sentido de la construcción de una ciencia fundamental de la filosofía por medio de la doctrina monista del desarrollo. La primera tarea de la filosofía consistía en asegurar el conocimiento mediante una ciencia fundamental en la cual el pensamiento se diera cuenta cabal de sí mismo. Pero la segunda tarea consiste en la organización de las ciencias a partir de este conocimiento supremo: lo que el espíritu ha conquistado en una época de filosofía lo articulará en un cuerpo vivo. Y se comprende el intento de Schelling y de Hegel y su acción sobre su tiempo si se tiene presente cómo esta tarea, que había sido postergada por el trabajo crítico de la filosofía precedente, ocupa ahora el primer plano. En el pensamiento de Schelling tenemos la posibilidad de una semejante organización. Permitía articular y organizar los logros de la época máxima del espíritu alemán.

En medio de una conmoción tremenda de todas las convicciones supremas Kant se había apoyado en dos grandes realidades: en el poder de nuestro pensamiento objetivo para poder determinar el curso de la naturaleza mediante leyes naturales matemáticamente definidas y en el carácter universalmente válido de la ley moral, que implica la garantía de un orden superior de las cosas. Pero cuando, con mayor consecuencia que Voltaire, d'Alembert y Hume, reconoce que el hombre se halla encerrado en la subjetividad de su comprensión sensible mediante las cualidades de la percepción sensible, del espacio y del tiempo, el pensamiento objetivo según leyes se le convierte en una representación de lo real en el lenguaje simbólico de esta sensibilidad. La conexión ideal de las cosas que va más allá de su nexo causal se le abre solamente por

la estrecha puerta de la ley moral: en fin de cuentas sólo era accesible al pensamiento bajo el lenguaje simbólico de nuestras representaciones de fines.

La nueva generación se había percatado con más profundidad y amplitud de la conexión y sentido del mundo, gracias a la gran poesía y a la investigación histórica, que cualquier otra época pasada; de las creaciones de todas las naciones le fluye por todas partes la belleza y el poder de la vida. El aparejamiento de la revolución espiritual de Alemania con la revolución política de Francia engendró el ideal de un crecimiento inconmensurable de fuerza, libertad y dignidad humanas. Había, pues, que quebrantar los estrechos vínculos en los que Kant tenía sujeto al pensamiento humano. La filosofía trascendental profundizó la poesía y la contemplación histórica de Goethe, Schiller y la escuela romántica, y éstos, por su parte, crearon un cúmulo de nuevas ideas y conocimientos que requería una organización por medio del espíritu sistemático. Éstas eran las condiciones en las cuales Schelling, sirviéndose de su monismo histórico-evolutivo, trató de enlazar con su sistema, en una unidad orgánica, todos los logros del trabajo espiritual de los alemanes. Precisamente a partir de 1800 se desarrolla en su sistema, bajo la influencia de los amigos románticos, una plenitud de intuiciones religiosas, poéticas, filosóficas. Se yergue como un árbol cuyas hojas y frutos encubren con su frondosidad las líneas firmes de la estructura.

Pero no podía cumplir con su misión, consistente en abarcar y articular toda la cultura alemana, mientras se enfrentaran, por un lado, su construcción del idealismo trascendental que parte del yo y, por otro, su filosofía natural, como dos representaciones particulares igualmente necesarias. La una comenzaba en el sujeto y se preguntaba cómo llegaba a él algo objetivo. La otra convertía lo objetivo en lo primero y se preguntaba cómo accedía a él lo subjetivo en modo de concordancia. Así, el problema del saber se resuelve en dos ciencias filosóficas igualmente legítimas. El idealismo trascendental y la filosofía natural expresaban en dos visiones de diferente perspectiva el pensamiento de la identidad entre naturaleza y espíritu. Era menester crear un sistema unitario y éste había de hacer patente su fuerza organizadora con el ordenamiento de las conquistas espirituales de la época. En este propósito estaba Schelling cuando llegó Hegel a Jena.

En una compañía que, por su voluntad de dominar en común el espíritu público, se puede comparar con la de Goethe y Schiller, colaboraron los dos durante varios años. Pero Hegel estaba dotado de mucha mayor fuerza para la organización del trabajo espiritual. Estaba equipado de la energía lógica y de la infinita capacidad receptiva necesarias para la obra. Como en otros tiempos Aristóteles, comenzó a actuar públicamente en la asociación escolar de su predecesor. A esta época, que va de 1801 a 1807, dirigimos nuestra atención.

La colaboración de Hegel y Schelling y la formación del sistema de la intuición intelectual

1. Los dos vienen de lugares diferentes, Schelling de la naturaleza, Hegel de la historia y se encuentran en el mismo punto. El objeto de la filosofía es la totalidad del mundo. En

ésta los antagonismos de lo universal y lo particular, de lo infinito y lo finito se hallan superados. Como la relación de este todo con sus partes se nos ofrece en puras determinaciones intelectuales el universo constituye algo racional.

Apenas tres meses después de que los dos amigos habían cambiado sus ideas en un íntimo trato, aparece la obra de Schelling *Darstellung meines Sistems der Philosophie* (Exposición de mi sistema filosófico, principios de mayo de 1801). Estas conversaciones acaso han acelerado la publicación de la obra y han influido en algunos detalles de la misma; el boceto no ha podido estar bajo la influencia de Hegel, pues ya el invierno anterior Schelling había explicado su sistema. Concentra los resultados del idealismo trascendental alemán en la proposición de que es menester "poner" un punto unitario de lo subjetivo y lo objetivo: la razón absoluta. Es lo que permite explicar la relación entre naturaleza y yo pensante, se halla más allá de este antagonismo, todo se encuentra dentro de ella, nada fuera de ella, constituye la totalidad absoluta o universo; en ella cada cosa singular es como forma determinada de su ser y ella se halla por entero en cada cosa singular porque es, sencillamente, indivisible.

Con esta fórmula se había desarrollado el panteísmo de Spinoza: el concepto muerto de sustancia había sido definido como razón porque la totalidad cósmica se halla solamente en las categorías del pensamiento, que determinan también la percepción.

2. El nuevo paso dado por Schelling en su "sistema" consiste en que la filosofía tiene su punto de partida en esta razón, colocada más allá de la oposición entre sujeto y objeto, entre lo universal y lo individual, entre lo infinito y lo finito. En su obra acerca del idealismo trascendental ya había señalado Schelling esta identidad absoluta que se halla más allá de la particularización de sujeto y objeto y que, por tanto, como condición que es de la conciencia, no puede llegar nunca a conciencia, y la señaló expresamente como algo que excede de todo saber. Atribuyó al artista la intuición intelectual de este punto unitario en que confluyen la filosofía natural y el idealismo trascendental y en el que se funda la conexión divina de las cosas. La obra de arte patentiza en forma figurada esta conexión divina. Pero en el "sistema" es donde se eleva la identidad absoluta o razón a principio de la construcción filosófica del universo. Como no habla acerca del método tampoco se ocupa de la intuición intelectual como órgano de la construcción filosófica, pero el ensayo acerca de la construcción en la filosofía legitima expresamente, frente a Kant, a la intuición intelectual como método constructivo que detecta en todo punto de la totalidad cósmica la identidad de lo universal y de lo particular. Y en su obra *Bruno* reclama, frente a Fichte, que la intuición intelectual no sólo debe valer como método de la reflexión sobre el yo sino también para la construcción del universo. Así tenemos que las concepciones fundamentales de Hegel acerca de la intuición intelectual, de la oposición de su construcción respecto al punto de vista reflexivo kantiano, de la totalidad cósmica como objeto suyo y de la razón absoluta como su principio supremo se encuentran ya en el sistema de Schelling.

Antes de transcurrir tres meses apareció la obra de Hegel "acerca de la diferencia entre la filosofía de Schelling y la de Fichte", y en esta obra tropezamos con los mismos

conceptos directivos. El poco tiempo transcurrido entre las dos obras nos señala algo que es muy instructivo, a saber, que el nuevo punto de Schelling fue conocido por Hegel en sus conversaciones y le convenció.

3. Así, los dos traspasan la última frontera que todavía un año antes se interponía a su afán fáustico. La filosofía se coloca en la intuición de la razón absoluta, en la que coinciden la unidad y los contrarios en la totalidad del universo. Los conceptos con que se lleva a cabo la faena tienen sus raíces en Kant y por eso sólo partiendo de Kant se pueden comprender su nacimiento y su significación.

La intuición intelectual de Kant señala un límite del conocimiento humano. Según él la intuición y el entendimiento componen dos actividades heterogéneas de nuestra inteligencia. Nuestra intuición es sensible y recibe los objetos que le son dados. Nuestro entendimiento es formal y lógico y opera con conceptos. En esto consiste la estructura de nuestro conocimiento, en estar vinculado a un material que le viene de fuera pero al que le imprime una forma con el pensamiento. Por eso se halla fuera del alcance de nuestras fuerzas espirituales un entendimiento intuitivo en el cual, en lugar de esta cooperación, tendríamos la unidad de la intuición y del entendimiento. Para semejante intuición no habría ninguna diferencia entre lo real y lo posible. Porque es posible lo que no contradice a la legalidad de nuestro pensamiento. Por esto lo real ofrece para el entendimiento como tal el carácter de lo contingente. Y como, por otra parte, sólo mediante un concepto de finalidad podemos enlazar en una concepción unitaria de la naturaleza aquello que se halla fuera de la legalidad necesaria de la misma, tampoco existiría para un entendimiento intuitivo de ese género la distinción entre la "técnica de la naturaleza", así determinada, y el "mecanismo" de ella. Tampoco este entendimiento intuitivo iría, como nuestro pensar discursivo, de lo universal a lo particular y de aquí a lo individual a través de conceptos, pues no representaría la unidad de la naturaleza mediante el concepto de fin. Nuestro entendimiento discursivo se representa la posibilidad del todo como dependiente de las partes. El todo real de la naturaleza es, por lo tanto, para él, un efecto de las fuerzas concurrentes: y si pretende representar un todo como razón del enlace de las partes tendrá que considerar la representación de este todo como la causa de su posibilidad; pero el producto de una causa cuya razón determinante es la mera representación del efecto lo denominamos fin. Es, por lo tanto, nada más que una consecuencia de la complexión particular de nuestro entendimiento el que nos representamos los productos de la naturaleza desde el punto de vista del fin y de la causa final. E igualmente necesario resulta para este entendimiento el mantener separadas la consideración finalista y la consideración causal natural. Esta última considera el todo según el modo mecánico de producción como un producto de las partes y necesita ser completada con la idea de fin, porque no nos es posible representarnos un cuerpo organizado más que en la medida en que el todo determina las partes.

4. La gran concepción a la que, por diferentes caminos, habían llegado Schelling y Hegel, era la de la captación del universo divino en el cual la unidad no subsiste como

divinidad ultramundana, separada de la multiplicidad de lo real. Se encuentra en las oposiciones y éstas en ella. Ya en la razón encontramos que la fuerza activa del todo se halla presente en cada imagen singular, en cada representación, y Hegel había subrayado siempre esta total inmanencia de lo particular en lo universal, de lo finito en lo infinito, que se nos presenta en el hecho mismo del espíritu, y por eso prefirió la determinación de Dios como espíritu. Así, pues, esta concepción fundamental del nuevo panteísmo reclamaba el método de la intuición intelectual. Entre los dogmáticos Spinoza es su antecesor. Colócate más allá de todas las oposiciones y de la reflexión como forma de pensar en ellas. Así como el geómetra presupone en todas sus construcciones la misma y absoluta unidad del espacio y luego encuentra que cada construcción singular expresa la legalidad unitaria del espacio, así también tiene que ser supuesto previo de la filosofía verdadera la unidad de la razón absoluta, omnicomprensiva, como condición única bajo la cual es posible el conocimiento de la naturaleza, porque solamente si el universo es racional puede ser cognoscible, y el filósofo percibe en cada parte del universo una totalidad en la cual se halla presente la razón absoluta según su legalidad. En esto consiste la intuición intelectual, en ver lo infinito en toda cosa finita, la idea en lo real, y en esto consiste la verdadera filosofía. Si esta visión del universo ve en cada cosa a la razón, capta, por lo tanto, una totalidad que representa en sí la totalidad del mundo, en este caso nos hallamos en la filosofía verdadera.

Y esta intuición intelectual contenía la legitimación del método para la construcción. La construcción ocupa el lugar del análisis practicado por Kant. Sólo un método que se halle más allá de la oposición entre la intuición de lo determinado, de lo individual y el movimiento del pensar que transcurre en la atmósfera de lo universal, sólo, por lo tanto, la intuición intelectual puede construir el universo. Schelling y Hegel tienen la más clara conciencia de esto y este aspecto constituye el tema del admirable tratado de Schelling "acerca de la construcción en la filosofía". "La teoría de la construcción filosófica, nos dice, será en el futuro uno de los capítulos más importantes de la filosofía científica." Kant ha refutado toda metafísica que, partiendo de conceptos vacíos, construye una realidad cósmica destacada de ellos. La construcción filosófica es posible únicamente cuando se ve en la totalidad cósmica, como razón omnicomprensiva que es, la representación de ésta por todas partes: así percibe por doquier todos, organismos, en los cuales se halla realizada la ley de la razón absoluta, y en las gradaciones de todas estas representaciones de lo Uno ve también la relación legal, racional según la cual se articula éste. Aquí encontramos una nueva concordancia de este sistema con el de Bruno y el de Leibniz. Y estas proposiciones acerca de la construcción, que la designan también como "producción", expresan la completa transformación de la filosofía, pues ahora ya se ha superado por completo el método analítico de Kant.

Ciertamente el método de la intuición intelectual basa la construcción del universo sobre la relación del todo con las partes, cosa que ya había sido vista por Kant. Ésta es la categoría fundamental con la que tiene que pensar el panteísmo, porque en él se halla cancelada toda transmundanidad de un universo, del que dependería lo particular, o de una causa que "pondría" un efecto diferente de ella. De esta suerte la relación del todo

con las partes resulta el concepto dominante en la concepción panteísta del mundo, cuya fórmula consiste en la identificación de Dios y mundo y que se distingue del panenteísmo porque no se coloca en Dios algo más que en el mundo.

Surge así el concepto de totalidad cósmica; aparece también por primera vez en el "sistema" y revestirá la mayor importancia en el desarrollo del sistema propio de Hegel. La identidad absoluta que todo lo abarca, nos dice el "sistema" de Schelling, "no ha salido de sí misma"; ella es la totalidad absoluta o el universo, y no su causa; cada ser singular no es más que una forma determinada de su ser; se halla por entero en cada ser individual, como radicalmente indivisible que es, y cada individuo es también una totalidad. De estas proposiciones de Schelling ha sacado las consecuencias la lógica de Hegel: sustancia, causa, fin, las categorías de la vieja metafísica constituyen expresiones inadecuadas de lo absoluto y sólo a partir del concepto de totalidad se puede alcanzar su conocimiento adecuado. Queda invalidada la metafísica de los pensadores que construyen con aquellos conceptos, pues no constituyen más que la antesala de la ciencia de lo absoluto.

Los demás medios con los cuales se lleva a cabo la construcción de la totalidad cósmica son diferentes en Schelling, en su escuela y en Hegel. Una dialéctica sin reposo, desazonada por la insolubilidad del problema, permitió que la especulación recorriera las más diversas posibilidades. Tenía su punto de arranque en el problema del conocimiento de la filosofía crítica y su medio constructivo primordial se hallaba en la relación entre sujeto y objeto. Y en estos puntos se diferencian todas estas construcciones de todos los sistemas metafísicos precríticos.

5. La nueva concepción del mundo propugnada por Schelling y Hegel en las obras de los años siguientes no ha derivado el sentido del mundo del concepto de la perfección divina, sino que ha tratado más bien de interpretar el universo por sí mismo, desentrañándolo, sintiéndolo por dentro, a la manera como se comporta el intérprete de una obra de arte. Esta interpretación no sobrepasa el mundo mediante la idea de una causa extramundana o de una realización transmundana del ideal de la perduración inmortal del hombre. Se había superado la separación entre la realidad y los valores, entre el mecanicismo y la finalidad del mundo en la intuición de un todo cuyo sentido señala a sus partes su contenido, su lugar y su significación.

Es un error corriente caracterizar al nuevo punto de vista como estético y tratar de hacerlo comprensible por una transferencia de la actitud artística al pensar filosófico. Descansa esta interpretación en una generalización de la postura de Goethe ante la actitud estética en general. La posición de conciencia que se expresa en el concepto de la intuición intelectual, cuyo rasgo característico consiste en la interpretación del mundo por sí mismo, con exclusión de representaciones trascendentes, es algo totalmente ajeno a Esquilo, Shakespeare, Calderón o Schiller. Por el contrario, es tan primordialmente propio de la filosofía del idealismo objetivo en sus representantes más decididos, tales como los estoicos, Bruno, Spinoza, Shaftesbury, como de Goethe, Tieck o Gottfried Keller. Ahora, esta posición de conciencia, bajo la acción de la filosofía crítica, se eleva a

la conciencia epistemológica de sí misma. La interpretación del mundo por sí mismo se convirtió en el lema de todos los espíritus libres. Fue aplicado en forma libre, como método filosófico, por Schopenhauer, Feuerbach, Ricardo Wagner y Nietzsche. Y la filosofía que rezuma en la poesía del siglo XIX ha estado condicionada largo tiempo por esta intuición intelectual del cosmos tal como se presentó a comienzos del siglo XIX en calidad de método filosófico.

La interpretación monista del universo ha sido posible para este sistema mediante la idea de desarrollo. En el sentido más amplio del vocablo, la teoría evolutiva del universo, en oposición al supuesto de la existencia de formas invariables en el mismo, comprende todas las teorías según las cuales el estado actual del mundo ha surgido de un estado inicial a través de un nexo de cambios continuos según leyes naturales. Según el punto de vista mecanicista, el desarrollo del mundo se deriva de una primera ordenación de elementos rígidos y de sus relaciones dinámicas o de reposo, que transcurren según leyes naturales. Según la analogía con el organismo, se aceptan como operantes en los cambios leyes fundamentales de diferenciación y de vinculación estructural. Ambas clases de teorías pueden considerarse como teorías evolutivas. Pero habrá que distinguir de esas dos clases todas aquellas otras teorías que conciben, en alguna forma, como fuerza que procura el desarrollo, un principio espiritual inherente al mundo. A este grupo de teorías corresponde la de Schelling y Hegel. Y la forma de su monismo histórico-evolutivo se halla determinada por el punto de vista epistemológico a que esta época crítica tenía que someter toda concepción del mundo. Para que sea posible una interpretación del mundo por medio de la intuición intelectual la razón que la lleva a cabo tiene que ser idéntica con la fuerza que inconscientemente actúa en el proceso natural. El desarrollo del mundo no es más que interiorización creciente, incremento de conciencia, y eleva de grado en grado a la razón actuante en la naturaleza hasta el autoconocimiento del espíritu y, con ello, a la comprensión del mundo que es su manifestación.

Esta teoría de Schelling y Hegel acerca del desarrollo del mundo ha sido extraordinariamente influyente. Una vez encontrada hizo posible, en primer lugar, la captación de los fenómenos en sus relaciones naturales. De ella surgieron conceptos que habían de desempeñar un papel destacado en la filosofía posterior: el tránsito constante y gradual de la naturaleza al espíritu, el crecimiento de las energías espirituales, el espíritu común, tales son los conceptos que tienen su origen aquí.

III. LA MARCHA HACIA EL SISTEMA PROPIO

1. Alguna vez una monografía sobre Hegel señalará en qué grado Hegel ha adoptado las proposiciones del “sistema” de Schelling y aquello también en lo que, según el programa de 1801, se diferenciaba ya de él sobre la base de los resultados de su propio desenvolvimiento; tendrá que perseguir la elaboración gradual del punto de vista de Hegel tal como se halla de preferencia en los manuscritos. En el aspecto que nos interesa bastará con destacar los grandes rasgos.

En 1801 Hegel se encuentra en el punto de vista del “sistema” de Schelling. Destaco

de su ensayo acerca de la diferencia entre Fichte y Schelling las siguientes proposiciones. Lo absoluto se halla más allá de la separación entre sujeto y objeto; también esta última oposición se cancela en aquél. El mundo consiste en el desenvolvimiento de esta identidad en su totalidad. Este desenvolvimiento consiste en la interiorización de la luz de la naturaleza. Porque naturaleza y espíritu son ambos sujeto-objeto. "La naturaleza es tanto una idealidad inmanente como la inteligencia es una realidad inmanente." Sólo que en el sistema de la naturaleza prepondera lo real y en el de la inteligencia lo ideal. La diferencia entre ellos es, por lo tanto, nada más que cuantitativa. "El vértice supremo de la pirámide de la naturaleza, su último producto, al que llega consumándose", es la inteligencia. Con qué amplitud actuaban ya estos conceptos en Hegel a principios de 1803 lo vemos por su tratado sobre el derecho natural (especialmente I, 346 y ss.). En esta obra se identifica por completo con Schelling.

Este y otros principios que Hegel comparte con Schelling los subordina aquél a las ideas dominantes que habían regido hasta entonces en la historia de su formación. La filosofía nace de la necesidad de superar las oposiciones entre espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad y, sobre todo, entre finitud e infinitud, que han sido fijadas rígidamente por el entendimiento y por toda la cultura que de él depende. Y, ciertamente, la filosofía no se declara contra el antagonismo y la limitación en general, sino únicamente contra la fijación absoluta de los conceptos separadores, limitadores, que tratan de ordenar el universo por medio del entendimiento. "La disensión necesaria es un factor de la vida, que eternamente se forma contraponiéndose, y la totalidad, en su vida más alta, es sólo posible mediante el restablecimiento a base de la máxima separación." Esta reconciliación interna de la conciencia mediante la superación de la disensión representa el sentido más profundo del arte vivo y de la religiosidad cristiana: pero sólo la filosofía supera definitivamente al entendimiento, capta esta corriente sin sosiego que va disolviendo incesantemente en devenir los antagonismos de ser y no ser, y que abarca constantemente en su unidad lo finito y lo infinito como vida. Su absoluto no es, por lo tanto, la identidad allende los antagonismos, por lo tanto, un infinito allende de todas las finitudes: tiene los contrarios en sí, se produce a sí mismo como naturaleza y como inteligencia, y se conoce a sí mismo en éstas. Por lo tanto, la escisión hay que colocarla en lo absoluto mismo.

Éste es el punto de vista desde el cual traza su nuevo sistema en las obras de 1801 a 1806. En este concepto de lo absoluto radica el punto de arranque de la diferencia con Schelling, que se irá desenvolviendo rápidamente.

2. Nos hallamos en el lugar de origen del método hegeliano, de su dialéctica. Del concepto de lo absoluto se seguía la insondabilidad de él para el entendimiento y hasta su carácter contradictorio para éste. Conviene rememorar esta doctrina tal como la poseía Hegel cuando llegó a Jena. Hay que recordar que en la intuición intelectual se nos abre una región superior más allá del entendimiento. El conocimiento de lo absoluto mediante la intuición intelectual era ya un postulado para Hegel, por lo tanto, debía poseer en sí la realidad contradictoria y la cognoscibilidad: esto era posible únicamente si la

contradicción poseía realidad en esta región superior. En este punto tiene lugar el giro que conduce a la invención más propia de Hegel, a su dialéctica. Si "pongo" como unidad los contrarios del mundo y su identidad en el ser divino, en ese caso semejante unidad será inaccesible al entendimiento, que se halla sometido al principio de contradicción. Así piensa Hegel, a las puertas del nuevo sistema. El origen de su sistenta peculiar radica en la inversión de esta conclusión, que tiene que surgir cuando se convierte en premisa la voluntad de conocimiento de la totalidad cósmica. La totalidad cósmica es cognoscible y, por lo tanto, el principio de contradicción no puede ser, como para Fichte y Schelling, la regla de la verdadera especulación; por lo tanto, hay que atribuir a la contradicción una validez real en el dominio de esta especulación superior: es un momento en lo absoluto mismo.

Por tal razón lo absoluto es infinitamente dialéctico. Se diferencia en sí mismo y es, a pesar de la contraposición, uno; se desenvuelve en la inquietud del proceso cósmico "de suerte que cada cosa, al hacerse otra, es y, al mismo tiempo, sucumbe en su ser" y se puede representar, sin embargo, en relaciones de concepto. Por lo tanto, los conceptos mediante los cuales se conozca la conexión lógica de la totalidad cósmica deberán llevar consigo toda la inquietud dialéctica de lo absoluto. Limitados en su condición de conceptos expresan, sin embargo, lo infinito en una forma de su manifestación y, como tal expresión de lo infinito, contiene cada uno de esos conceptos la contradicción establecida de esta manera. Nace entonces la tarea de captar la conexión de relaciones según la cual en el todo bello, vivo, que se va realizando eternamente y eternamente se va conociendo en el río del desarrollo de sí mismo, se halla contenido un sistema de "momentos" conceptualmente expresables y cómo cada uno de estos momentos deriva, en virtud de una contradicción que en él reside, en otro momento también conceptualmente expresable hasta que se ha completado el proceso del espíritu absoluto como autorrealización y autoconocimiento.

3. Los artículos del *Journal*, las lecciones y el esbozo de sistema nos permiten penetrar en el proceso de formación según el cual, partiendo del método encontrado, se acopla lo elaborado hasta ahora en la unidad del sistema.

Hegel abandonó los dominios señoriales de la filosofía reflexiva de la subjetividad. Pero mantuvo dos importantes elementos. La reflexión conservó en el nuevo sistema su derecho y su lugar. En esto se diferencia precisamente del sistema de Schelling. No sin razón, éste sostenía más tarde frente a Hegel que la Ilustración dentro de la cual había nacido seguía manteniendo su imperio sobre él. Pero aquí tenemos una parte de su grandeza. Precisamente la filosofía reflexiva de Kant y de Fichte había descubierto lo infinito en la subjetividad. Había topado con la profundidad y el poder infinito de la persona. Constituía, también, el sentimiento patético de Hegel y había sido aumentado gracias a su conciencia histórica. Según el juicio de Hegel en Kant y en Fichte se hallaba entorpecido por la oposición frente a lo finito, mientras que Hegel encuentra como mediación el concepto de autoconocimiento del espíritu absoluto en el espíritu humano.

Así resulta que el principio cósmico de Hegel, captado por él en su juventud de una

manera intuitiva, era capaz de recibir una expresión conceptual y un desarrollo sistemático. Lo absoluto es espíritu. "La vida infinita —así se le aparece este concepto, al avanzar desde el concepto de la vida y del amor— se puede denominar espíritu porque espíritu es la unidad viva de lo vario." Partiendo de esa concepción primera encuentra en ella la demostración mejor para determinar lo absoluto como espíritu, porque sólo en el espíritu se nos ofrece una unidad que no posee fuera de sí una diversidad muerta sino que, como vida y como "ley vivificante" enlaza en sí lo vario como "vivificado". Al desarrollar ahora en su sistema la idea del espíritu divino tenía que dominar el punto de vista de que el espíritu divino es, en su esencia, el mismo en sí mismo, en su ser otro como naturaleza y en su retorno a sí mismo en el espíritu humano. Es lo infinito que está volviendo a sí mismo. Hegel es inagotable en imágenes poderosas para expresar la relación de las ideas puras con la naturaleza y con el espíritu humano. La naturaleza y el espíritu humano se comportan entre sí como la expresión de la palabra absoluta y la comprensión de la misma. El espíritu cósmico contempla también lo otro, la naturaleza, como siendo él mismo, y sólo para nosotros es otro.

En el prólogo a la *Fenomenología* desarrolla por primera vez, con soberbia seguridad, todo el alcance de su principio, metafísica, epistemológica y sistemáticamente. El ser en sí del espíritu, considerado como su "imperturbada igualdad y unidad consigo mismo", no es más que una abstracción. Toda concepción de lo absoluto que aísla la disolución de lo diferente y determinado en la noche vacía de la indiferencia de todos los contrarios y lo opone como divinidad al mundo no hace sino elevar a divinidad algo abstraído de la realidad y, por lo tanto, irreal. Realidad y verdad corresponden únicamente al todo que se completa mediante su desenvolvimiento. Así resulta que lo absoluto no es más que el "devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por principio su término como fin suyo, y que sólo es realmente mediante la realización y su término". Para que lo absoluto acabe este círculo del desenvolvimiento tiene que llevar en sí "la gravedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo". Su esencia es inseparable de la forma en que se desarrolla. Su inmediatez inseparable de la reflexión, de la inquietud que él mismo es y que se funda en la contradicción de la forma de su ser en sí con su contenido y fin en la libertad colmada del espíritu. Por lo tanto, lo absoluto tiene que ser pensado como "algo reflejado en sí mismo, como un sujeto". Y, esto es lo decisivo, esta su vida real que lleva en sí la reflexión, la negatividad, el proceso, no puede ser separada del mundo; en esta separación su idea se convierte en la insípida edificación del juego del amor consigo mismo; únicamente en la terrible seriedad y en el trabajo del proceso cósmico, en el que lleva a cabo su objetivación y su propio conocimiento, posee también su realidad.

Éste es el nuevo concepto profundo y fecundo del espíritu divino mediante el cual Hegel se separa de Schelling, quien en su interés religioso va apartando cada vez más a Dios del mundo. Esta determinación fundamental del sistema recibirá más tarde una formulación diferente, pero nada más. La idea pura, que es expresada por la lógica, no es por sí misma real sino solamente en la totalidad cósmica. Sus dos aspectos son la idea como lo verdaderamente universal, cuyas determinaciones son eternas, y el nexo temporal de lo finito, de lo singular.

4. Continuamos la exposición. Si el espíritu divino logra su autoconocimiento en el espíritu humano, en ese caso el contenido completo de éste se abre a una ciencia sistemática. Si la naturaleza representa la objetivación de este espíritu divino y la historia el desarrollo del mismo en su autoconocimiento, entonces la naturaleza y la historia serán completamente cognoscibles para la filosofía desde el punto de vista del saber alcanzado por este espíritu acerca de sí mismo. El entendimiento destaca en aquellas verdades parciales pero la alta especulación conoce toda su esencia exhaustivamente. La filosofía puede adoptar, por lo tanto, desde ahora, la forma de la ciencia.

Hegel ha alcanzado su meta, se ha resuelto el problema de la posibilidad del conocimiento. Se ha encontrado la ciencia filosófica fundamental en esta lógica-metafísica. La intención más profunda de toda la educación ilustrada, la de "desenvolverse partiendo de la inmediatez de la vida sustancial", encuentra cumplimiento. El camino que llevaba desde la liquidación, por la reflexión, de la fe superior, a la veneración exclusiva de la experiencia y del más acá, a través de la mística de Jacobi y de Schleiermacher y del "formalismo monocromo" de la filosofía de la identidad, se termina ahora. Por todo el prólogo de la *Fenomenología* resuena como un grito de triunfo porque, por fin, la conciencia superior del hombre puede justificarse científicamente ante sí misma. Porque, por fin, se pueden organizar en un sistema las conquistas espirituales del espíritu alemán. Unos cuantos años antes Schelling en su estudio sobre "el método de los estudios académicos" había intentado, inútilmente, resolver este problema. El plan de una enciclopedia de Federico Schlegel no había prosperado. Lo que esta gran época pedía fue acarreado por Hegel.

Una idea sencilla ensarta todos los bocetos sistemáticos de este periodo. La totalidad cósmica, como racional, contiene en sí una conexión sistemática de relaciones lógicas, conexión que puede ser expresada abstractamente en la ciencia fundamental. Su realidad concreta reside en el proceso mediante el cual, a través de la objetivación de lo divino en la naturaleza, se llega a su autoconocimiento en el espíritu humano. Y este autoconocimiento encuentra su término en la conciencia filosófica que abarca la sistemática del mundo. Esta gran concepción fue desarrollada en la época de Jena, mas de un modo incompleto para la ciencia fundamental y para la filosofía natural. Los bocetos quedaron ocultos. Por el contrario, por entonces surge la explanación genial del mundo histórico en la *Fenomenología del espíritu*. Era la primera gran obra de Hegel que llegaba, madura, a la luz pública y acaso la más genial de las suyas. Por lo tanto, habrá que acomodar en la exposición de su sistema lo necesario de los bocetos de entonces. Pero la *Fenomenología* reclama la consideración más detallada.[*]

El sistema

Ante nuestros ojos han pasado las etapas del desarrollo de este sistema, la mística, la intuición intelectual, el conocimiento conceptual. En esta última y superior etapa de su desarrollo Hegel explaya la ciencia fundamental como lógica-metafísica que trata de

resolver el problema de Kant mediante el concepto del desenvolvimiento del espíritu absoluto hasta su autoconocimiento. Y de este mismo concepto ha derivado la conexión de las ciencias y ha llevado a cabo, de esta suerte, la organización para su época de lo elaborado por la cultura alemana. Debía sentirse como el espíritu imperial que ultimaba y cerraba la efervescente época revolucionaria de la filosofía alemana a partir de Kant. Porque, ciertamente, el punto de vista del desarrollo permitía mantener los fenómenos en sus relaciones naturales. De manera indiscutible se imponía el hecho de que en la naturaleza misma de la realidad reside algún tipo de interiorización, de ascenso e incremento de las manifestaciones de conciencia. Y con esta idea las mismas ciencias parecían componerse en relaciones naturales. Por primera vez parecía que la realidad podía ser señoreada por el pensamiento, un sortilegio sin igual rodeaba al sistema universal de Hegel, sortilegio que, a escondidas, se hacía sentir todavía en las abstractas relaciones conceptuales de su dialéctica.

1. *La solución definitiva del enigma del mundo*

La filosofía presenta desde siempre una doble faz, pretende resolver el enigma del mundo y el de la vida y en esto se emparienta con la religión y al arte. Pretende validez universal para la solución que ofrece, y con esta pretensión choca con las ciencias positivas. Una vez más, y la última, se le figuraba al pueblo alemán, de índole metafísica, que esta doble tarea se había resuelto en un sistema. Después de esta época ningún sistema filosófico ha ejercido un fuerte influjo sobre toda la vida de la nación. Porque en ninguno de ellos palpitaba ya la vida interna de una gran personalidad.

Así se explicaba que Hegel sintiera con la mayor hondura el parentesco de su filosofía con la religión y con el arte, que supiera honrar históricamente estas y otras formas de comprensión del mundo con mayor alcance que ningún otro antes que él. Pero también que considerara la solución del enigma del mundo en forma universalmente valedera como la etapa máxima de la comprensión del mundo y que le subordinara el arte y la religión. Todo esto tenía que alimentar extraordinariamente el sentimiento de veneración con que se rodeó a Hegel.

Schelling fue el primero que puso al arte en relación con el problema de la solución del enigma del mundo. En la última y más eficiente sección de su "sistema" del idealismo trascendental había acomodado al arte en el nexo del nuevo principio cósmico como la representación de lo infinito en forma sensible por medio de la genialidad inconscientemente consciente. La belleza no es más que lo infinito representado finitamente. En el genio artístico, que la época veía en Goethe, la comprensión metafísica del mundo representa un don feliz de la naturaleza. Esta interna afinidad entre filosofía y arte ha sido expresada poco después por Hegel en forma parecida. "La idea estética tiene en la idea racional su exposición, la idea racional en la belleza su exhibición" (*Fe y saber*, 1, 40). Finalmente encuentra Hegel que el espíritu absoluto conoce su esencia infinita en el arte, la religión y la filosofía; en esto llevan parentesco; pero este espíritu capta su ser en el arte en libre contemplación, en la religión en devota representación y solamente en

la filosofía en conocimiento adecuado.

La filosofía, como solución universalmente válida del enigma del universo, está emparentada también con la religión, pero por encima de ella. Schelling, todavía bajo la influencia de Lessing y de Schleiermacher, había hablado en su "idealismo trascendental" de una futura religión completa, y cuando aparezca, entonces aparecerá también Dios. Pero después del *Bruno* su filosofía se fue hundiendo cada vez más en la abismática divinidad y fue dominada cada vez más por las poderosas sombras de la representación religiosa de Dios. Si en el *Bruno* Schelling se enfervoriza por el Rey y Padre de todas las cosas, que vive en eterna beatitud en su unidad, como en un castillo inaccesible, el entusiasmo de Hegel reside, por el contrario, en la superación de semejante trascendencia. Desde muy temprano la idea de un Dios separado del mundo era para él testimonio del entendimiento reflexivo. Éste separa lo finito y lo infinito, y coloca así lo divino frente a lo finito, como un más allá.

2. Las dificultades

Comprenderemos el sistema fundamentado por Hegel de una manera definitiva si nos percatamos de las dificultades que surgen para el idealismo objetivo desde el punto de vista de Hegel y con las que en vano luchó con toda su atlética fuerza dialéctica.

La forma de un sistema cerrado que comprende la totalidad del mundo se halla en contradicción con la fe en una idea de desarrollo y con los hechos sobre los que se apoya. No es posible mantener esta pretensión en medio de los inconmensurables sistemas de mundos, de la variedad de los desarrollos que se desenvuelven en ellos, del porvenir sin límites que se esconde en el seno de este universo que avanza constantemente hacia nuevas formaciones.

Si el espíritu ha de llegar al conocimiento absoluto en la Tierra, ésta se tiene que convertir de nuevo en el centro del mundo y, efectivamente, toda la filosofía natural de Hegel está construida desde este punto de vista. En principio, el desarrollo espiritual sobre la Tierra debe encontrar su término en el descubrimiento de la filosofía absoluta, y toda la historia universal y la historia de la filosofía de Hegel han sido construidas desde ese punto de vista. La idea del desarrollo descubre así la fatuidad de toda pretensión de una solución definitiva del enigma del mundo en un sistema metafísico. Pero Hegel, que quiere evitar esta consecuencia, encierra al pensamiento libre en el edificio de su sistema como en una cárcel.

Igualmente insuperable es la contradicción existente entre una especulación que atribuye a lo finito la significación permanente de su existencia merced al sentido del mundo y el conocimiento causal de la ciencia positiva. Las fronteras marcadas por Kant siguen imponiéndose. Al colocarse la nueva especulación en el punto de vista de la conciencia divina, en la cual la fuerza eficiente y el fin, el mecanicismo y la teología coinciden, y donde la idea procura a toda forma de lo finito su significación, se excluye de la región de la filosofía el método de las ciencias positivas. Porque este método, en las ciencias más perfectas, es componedor, vinculado a las relaciones causales y a la

representación de tipo mecanicista. Y como la explicación a base de una unidad espiritual deriva causal-teleológicamente cada fenómeno del acontecer cósmico, con toda la precisión que este sistema exige de sí mismo, excluye una segunda conexión causal de otro tipo. Habrá, pues, que combatir los métodos de las ciencias positivas. A través de todas las obras de Hegel resuena la polémica vana contra las ciencias de la naturaleza, del hombre y de la historia. Así, la historia de la Tierra, tal como la establece el investigador de la naturaleza, se le figura descripción de algo externo y de valor secundario; porque los "momentos" que determinan en realidad las relaciones de las formas en ella se encuentran en la dialéctica del proceso cósmico. Los intentos de reducir la coexistencia de las capas terrestres a una sucesión no tienen significación alguna para la filosofía. La psicología, orientada a establecer relaciones legales en la vida anímica, es sacrificada a una interpretación especulativa de los fenómenos anímicos, y la conexión pragmática de la historia a la especulación histórica introducida por él.

¡Qué contradicción entre la gran tendencia de esta filosofía a explicar la totalidad del mundo por sí misma y su principio explicativo "el espíritu absoluto"! Si no existe un ser divino inmutable fuera del proceso cósmico, si lo espiritual le es inmanente, como la fuerza y regla de su desarrollo, en ese caso el espíritu y lo espacial-temporal en que trascurre su desarrollo componen los dos aspectos de la realidad cósmica. La fórmula de Schelling de la "indiferencia" de estos dos aspectos que se hallan en la base del proceso cósmico era, realmente, la noche en la cual este hecho, lleno de contenido concreto, se disipaba en una vacía indiscriminación. Hegel no podía detenerse aquí. Pero su principio del espíritu del mundo, que se explica según su propia ley interior, tampoco contenía el otro aspecto del proceso cósmico. Así, se presenta como condición antes de lo espacial-temporal; y como resultaba insoluble la tarea consistente en comprender lo real a base tan sólo de su legalidad, surgió su concepto de "ser otro", de alteridad, uno de esos recursos conceptuales de pura invención que caracterizan al pensar escolástico. Una mera palabra para expresar una cosa inaprehensible, tras la cual aparece en la semioscuridad del misterio, como la imagen de un Dios, un absoluto que tendría fuera del mundo real algún modo inaprehensible de consistencia. Como esto no era comprensible Hegel tuvo que refugiarse en la inaprehensibilidad del "ser otro": con este concepto no se hizo sino expresar como hecho la conversión de lo lógico en la realidad espacio-temporal, pero no fue explicada, y de este modo se disipó la comprensibilidad de la conexión cósmica. Y así tenemos el insostenible esquema del sistema: un reino ideal que contiene, en relaciones lógicas intemporales, la ley del desarrollo del mundo. Y, fundándose en él, el real desarrollo espacio-temporal. Las relaciones lógicas son atemporales y el tiempo no se puede seguir de ellas, así que los esfuerzos de Hegel son en vano, y como en el desarrollo cósmico se mezclan las relaciones atemporales de sus "momentos" y la secuencia temporal, se produce así una confusión intolerable. Y, sin embargo, sólo mediante el concepto quimérico de un desarrollo atemporal y de su entrelazamiento con el desarrollo temporal podía comprenderse el mundo como una conexión de desarrollo. Además, las relaciones lógicas de este reino de sombras no contienen en sí ninguna razón explicativa del desarrollo real del mundo y de la concreción de las cosas singulares.

Así, Schelling y Schopenhauer se refugian en la protovoluntad y el reino de las relaciones lógicas de Hegel se llena cada vez más de realidad y fuerza hasta aproximarse al concepto de creación. Hasta que, finalmente, puede saludar en los aforismos de Goschel, quien transformó su sistema en una nueva teología, el alborear de la paz entre el saber y la fe cristiana. Y mientras él mismo, lo mismo que Schelling, se pierde cada vez más, bajo la acción de la restauración, en el ultramundanismo y el misterio de la Santísima Trinidad, el ala izquierda de su escuela desarrolla el otro aspecto de su sistema.

Todas estas dificultades provienen del problema metafísico mismo. Un aspecto de la realidad nos refiere a una condición en el fundamento de las cosas; esta condición se expresa unilateralmente con una fórmula, porque le es imposible al espíritu humano abarcar en una fórmula las diversas cosas. La confluencia de una gran tendencia de una época con la dirección de un genio filosófico decide sobre la elección de la fórmula. En Schopenhauer domina el ahondamiento en el misterio de la naturaleza, en nosotros, etc. Pero la fórmula de Hegel fue victoriosa en su época porque tenía como punto de partida el impulso más alto y más fuerte. Era el problema de Kant: ¿Cómo es posible la experiencia pensante? ¿Cómo se puede explicar el pensar objetivo de una conexión según leyes? Este problema se extiende en él hasta el mundo histórico. El mundo de los objetos, que no está dado en las percepciones sino únicamente en la conexión según leyes, es sólo explicable si el espíritu tiene su manifestación en la naturaleza. Se nos descubre el interior de la naturaleza cuando el espíritu posee en las categorías las determinaciones fundamentales de la realidad. El desenvolvimiento de estas determinaciones fundamentales —y en este punto supera Hegel el punto de vista de Platón y de Aristóteles— es posible únicamente si se puede encontrar la ley del espíritu según la cual ese espíritu produce la concreción de las realidades singulares en un orden de sus formas. El artificio mediante el cual se encuentra dentro de la misma esfera lógica una fuerza para penetrar en esta manifestación consiste precisamente en el supuesto de que se atribuye a la contradicción realidad en este espíritu y en sus manifestaciones, y así se coloca en él la fuerza impulsiva de la marcha. De esta suerte se entrelazan la vida de lo real, el desenvolvimiento y la dialéctica. Y lo que los entrelaza es el concepto de espíritu como un sistema de relaciones que llevan en sí el vínculo de lo universal y de lo concreto.

Ya veremos cómo todas las soluciones de estas dificultades intentadas por Hegel no son más que aparentes. Veremos cómo procede de una manera violenta, unas veces, y suave, tácita y cautelosa, otras. Al poner en claro estos sus puntos débiles podremos asimilarnos perfectamente la articulación de su sistema.

3. *El sistema y su articulación*

En medio de estas dificultades la decisión de Hegel se orienta siempre en el sentido de hacer comprensible y sistemáticamente exhibible lo real, hasta llegar a sus hechos más altos. Estos hechos supremos contienen en sí un momento de lo divino; se expresa en ellos algo absoluto, incondicionado, que sirve de patrón a todas las cosas humanas. Al

elevar Hegel a conocimiento metafísico esta presencia de la razón en la realidad, su sistema se convierte en un idealismo objetivo; pero al tratar de justificarlo ante la conciencia crítica de Kant y su escuela eleva ese sistema a la conciencia de su principio y de su método. Fichte había destacado de Kant la idea sobre la cual descansa en este filósofo el conocimiento de los objetos: en el sujeto se halla contenido un pensar que procede de manera universal y necesaria, que "pone" una unidad que va más allá del mismo sujeto, enlaza a todos los seres pensantes y se expresa en las normas de la acción. Éste era su concepto de un yo absoluto. Y había desterrado de la esfera de la inteligencia aquello que, como cosa en sí, le ofrecía una resistencia insuperable. Fichte y Schelling, partiendo del reconocimiento por Kant de un conocimiento de los objetos, pasan al de un conocimiento objetivo al tratar de señalar en la conciencia y, antes de la conciencia, en la naturaleza, etapas de este yo absoluto creador: de suerte que el conocimiento objetivo podía concebirse como la comprensión de la razón inconsciente por la consciente y podían derivarse las formas y etapas del conocimiento del mundo del desenvolvimiento de la conciencia. Así surgió la etapa trascendental o crítica del idealismo objetivo, cuyo carácter distintivo residía en el ahondamiento de las etapas y formas del principio espiritual. Así, este punto de vista se convierte en una teoría del desenvolvimiento. Lo absoluto es concebido por Hegel como espíritu, sujeto, razón, cuyo desenvolvimiento con arreglo a leyes constituye la realidad. Así se diferencia de Fichte, pues nada deja impenetrable para el espíritu ni siquiera en la acción; y también se diferencia del Schelling del sistema de identidad, al que también se adhirió Schleiermacher. Pero tampoco en este espíritu debe haber nada impenetrable. Esto sería la voluntad que engendraría el mundo y su individuación. En este punto se separa Hegel del Schelling posterior y de Schopenhauer. Va derechamente a su meta, la absoluta comprensibilidad de lo real, y las dificultades que así surgen no le ponen cortapisas. ¿Desarrollo del mundo? Termina en el hombre. ¿Explicación de la individuación espacio-temporal? Está postulada por el concepto de "ser otro" o enajenación. ¿Que la comprensión del mundo está condicionada por el progreso de las ciencias? Esta comprensión termina en Hegel y las ciencias empíricas son algo inferior con respecto a esta comprensión del mundo. ¿Y la vida superior en la religión, el arte, la historia? Se disuelve en procesos intelectuales. Así nace el panlogismo de Hegel, que sacrifica sin contemplaciones a la idea de la comprensibilidad del mundo la verdadera naturaleza de lo real y de las ciencias. Y si la idea lógica ha de tener su realización en el mundo, entonces las etapas del desarrollo cósmico se distinguirán por su estructura lógica y, al mismo tiempo, la relación, contenida en la idea, entre su contenido y la representación imperfecta del mismo, servirá para mediar la marcha de ésta a la próxima etapa. En esto consiste el descubrimiento más genuino de Hegel y el gran tema de su lógica.

Del sistema de Hegel se ha publicado en Jena en 1807 la *Fenomenología*, como introducción, a base de trabajos realizados en la misma ciudad, pero el sistema estaba ya completo: ha terminado el desarrollo de Hegel. Su época de redactor en Bamberg y su época de rector en Nuremberg enriquecen la experiencia de Hegel en asuntos humanos, políticos y administrativos y le adiestran en la exposición. En Nuremberg publica, entre

1812 y 1816, la primera parte del sistema, la *Lógica*. La totalidad del sistema fue enseñada en Jena y luego, durante ocho años, en las clases superiores del gimnasio de Nuremberg; cuando en 1816 le ofrecen la cátedra de filosofía en Heidelberg, enseña otra vez, en el invierno de 1816-1817, la *Enciclopedia*, que se publica en la primavera de 1817. A partir de 1818 comienza su actuación en Berlín. La filosofía del espíritu se desarrolla ahora en cada una de sus ramas como filosofía del derecho, filosofía de la religión, estética, filosofía de la historia e historia de la filosofía. La *Filosofía del derecho*, que abarca la sociedad, la moral, el derecho y el Estado, fue publicada por él mismo y sus otras lecciones aparecieron después de su muerte. Ésta es la marcha metódica con que va apareciendo el sistema de Hegel y su actuación de escritor es tan ordenada como lo fue su vida.

Ya vimos cómo el sistema implicaba la necesidad de apartar la representación de la ley intemporal del desarrollo, como idea en sí y para sí, de su realización en el mundo. Esto determina, en primer lugar, la articulación del sistema. Y como la idea se eleva de su "ser otro" en la naturaleza a su "ser para sí" en el espíritu, se articula el sistema en tres partes: lógica, filosofía natural y filosofía del espíritu.

IV. Lógica–metafísica

1. *Sus ideas fundamentales*

Entre todos los trabajos de Hegel el más alto y esforzado es sin duda la construcción de la ciencia fundamental de la filosofía, que él denomina "lógica". Esta lógica resuelve el problema kantiano del conocimiento con los conceptos que hemos examinado. El espíritu se desarrolla en la totalidad cósmica, a través de su objetivación en la naturaleza, llegando a su autoconocimiento, que se va desenvolviendo por etapas en el espíritu humano, hasta que puede ser expresado en la forma de la filosofía. De esta suerte el espíritu se comprende a sí mismo en la naturaleza y en la historia. No le son extraños. El problema del conocimiento es resuelto mediante los dos conceptos más fecundos del sistema, el de desarrollo y el de un espíritu cósmico como una conexión de determinaciones que se hallan realizadas en la naturaleza y en la historia y que pueden ser expresadas de modo abstracto en el pensamiento. Pues la totalidad cósmica consiste, mirada desde un aspecto, en el encadenamiento de los fenómenos singulares finitos según espacio, tiempo y causalidad, y este encadenamiento no tiene principio ni fin. Pero, de ese otro aspecto, se trata de un sistema de determinaciones eternas que se hallan realizadas en lo finito, y éstas constituyen lo verdaderamente infinito, lo absoluto: el objeto de la lógica.

Así, el sistema de conceptos que compone la lógica constituye, al mismo tiempo, la conexión de la realidad. La realidad posee una estructura lógica y cada concepto que aparece en la lógica es, al mismo tiempo, una expresión de esta estructura. Se opone a esta concepción generalmente el dicho de que la lógica ocurre en el pensamiento, es un

proceso dentro de él, al que nada corresponde en la realidad. Pero en este punto interviene también la doctrina de Hegel de que la negatividad y la contradicción constituyen un momento necesario y muy importante de la realidad misma, del mismo modo que el dolor.

Esta doctrina del valor de realidad de todas las determinaciones lógicas tiene sus antecedentes inmediatos en los idealistas objetivos de los siglos XVII y XVIII, especialmente en Spinoza. Pero la aplicación rigurosa de la validez objetiva de las determinaciones del pensamiento había sido sostenida por Aristóteles, quien fue cobrando una influencia cada vez mayor sobre Hegel. Fue especialmente importante para Hegel que Aristóteles pasara del valor de realidad de los principios metafísicos y de las categorías hasta el de las mismas formas lógicas: el concepto, el juicio y la conclusión.

Sólo para la lógica del entendimiento los objetos que constituyen el contenido de nuestras representaciones se dan de antemano y luego vienen las operaciones subjetivas del pensar: "El concepto es, sin embargo, lo verdaderamente primero y las cosas son lo que son mediante la actividad del concepto que les inhiere y que se manifiesta en ellas". Y el concepto es la forma de relación que abarca en sí los "momentos" de universalidad, de particularidad, en la cual lo universal permanece idéntico a sí mismo, y de la realidad individual. La realidad tiene estas formas del concepto, todo es en ella esta relación de lo universal con lo particular y con lo individual. Pero el juicio —y esto ha sido visto con profundidad— no es una unión externa de conceptos sino, más bien, la relación discriminadora de los "momentos" de lo individual y de lo universal, contenidos en el concepto, en forma de sujeto y predicado. Así todas las cosas son juicios, es decir, individualidades que contienen en sí una universalidad o universalidad que se halla individualizada. La conclusión no es más que la unidad del concepto y del juicio. La discriminación que el juicio hace en el concepto entre las determinaciones contenidas en éste se recoge de nuevo en unidad en la conclusión, pero esta unidad es ahora la mediación consciente y comprendida de lo individual con lo universal. "La conclusión es lo racional y totalmente racional." Y, así, todo lo real, que es concepto y juicio, es, finalmente, conclusión: a saber, la mediación, la conexión lógica en que se enlaza lo particular y lo universal en general. Y, por esto, también visto desde este ángulo todo lo real es racional.

En estas manifestaciones de Hegel acerca de la "lógica subjetiva" se intenta mostrar por primera vez cómo se origina el juicio de las relaciones del mundo de los objetos, cómo surge ante nosotros en forma intuitiva mediante las operaciones lógicas elementales y, al mismo tiempo, se trata de concebir toda la teoría formal del pensamiento como un sistema, así determinado, de relaciones conscientes. Corresponde, por tanto, una gran participación a Hegel en la tarea de la disolución de la antigua lógica y alberga al mismo tiempo factores muy importantes para la formación de la lógica moderna.

Otro gran mérito de Hegel es el de haber sido el primero en intentar una solución general y trabada de la tarea tendiente a considerar las relaciones conceptuales fundadas en la realidad, y mediante las cuales captamos ésta, como un sistema en el que cada parte se halla condicionada por las otras. Aristóteles, y Kant y su escuela, le habían precedido

en esto. Pero Aristóteles había tratado, por separado, en tres lugares diferentes de su sistema, las formas del pensar, las categorías y, finalmente, los principios metafísicos de forma, esencia y fin. Kant descubrió la relación de las formas del juicio con las categorías, pero en esta concepción unilateral se estancó la relación entre formas diversas y categorías, y trató por separado las formas de la intuición, del entendimiento reflexivo y de la razón, que enlaza en totalidad. Fichte trató de absorber esta separación entre intuición, razón y juicio en la corriente de un desarrollo de la conciencia, pero en la autointuición del yo poseyó una base, bien que insuficiente, para su marcha de acción en acción, de concepto en concepto. Y cuando Hegel sin ninguna base semejante trata de desarrollar en la totalidad cósmica el sistema de las relaciones lógicas contenidas en ella, llega a perder pie, y para fijar el lugar de los conceptos en su sistema, se arriesga, sin ningún auxilio, que la experiencia le podría haber ofrecido, en el mar sin orillas de las relaciones de estos conceptos entre sí.

2. *Lo que tiene valor permanente en las ideas fundamentales de la lógica hegeliana*

Antes de seguir adelante tenemos que destacar lo que hay de permanente en el nuevo planteamiento de Hegel, para que el lector adquiera una perspectiva respecto al problema de Hegel.

Para que se dé conocimiento, en cualquier grado, es menester que, en el campo en el cual se puede conocer algo, la naturaleza de las relaciones que son pensadas en ese campo coincida con la estructura del objeto mismo. Me explicaré con un ejemplo, que siempre tuvo presente Hegel. El orden mecánico según leyes se conoce sobre el supuesto de un sistema de relaciones de magnitudes fijas según leyes constantes. Para que estas relaciones de índole lógica den lugar a un conocimiento debe corresponderles algo en los objetos. Todavía esta relación se ve más clara en la ciencia de la vida orgánica, en la cual sólo mediante el concepto del fin interno podemos concebir la cooperación de las funciones en la unidad del proceso vital. Las relaciones de un todo con sus partes, de un fin con las funciones que lo realizan, son imprescindibles para la ciencia biológica. De ellas depende la cognoscibilidad del mundo orgánico. Por lo tanto, algo en la estructura de los seres vivos debe corresponder a lo expresado por estos conceptos, pues de lo contrario no podrían ser conocidos mediante estos conceptos.

Generalicemos lo señalado en estos casos. Todos los métodos existentes en cada una de las ciencias tienen que expresar lógicamente —como sistema de relaciones lógicas, bajo determinadas condiciones reales— la estructura del campo correspondiente de la realidad. Todos esos métodos tienen que estar conexos y ser reducibles a formas fundamentales del pensar lógico que basten para explicar su nacimiento bajo determinadas condiciones. Y, finalmente, para que sea posible el conocimiento, estas formas fundamentales del pensar deben estar en tal relación con la estructura más general de lo real que, mediante ellas, se pueda conocer algo de ésta. Ésta es la verdad que, por primera vez, es comprendida en la lógica de Hegel y que, si bien de una manera muy incompleta, se intenta verificar sobre todo el material de las ciencias.

Destaquemos también las tareas particulares que de aquí resultan y que han sido tratadas por Hegel de manera fecunda. Hegel plantea, respecto a las formas y leyes del pensar, la cuestión de cómo han de ser concebidas para que sean reconocidas como expresión de las propiedades más generales de la realidad. Con esto Hegel destruye la lógica formal y se aproxima a un modo de consideración natural de las formas y leyes lógicas. En segundo lugar, ha mostrado en todos los campos principales del saber la relación que guarda el sistema de relaciones lógicas, que sirve en cada uno de ellos al conocimiento, con la estructura de la realidad. Y, finalmente, ha mostrado cómo la insuficiencia de un sistema inferior de relaciones lógicas en lo que respecta a hechos superiores exige que se recurra a recursos intelectuales más complicados.

3. *Comprensión más íntima, que surge de la conexión del sistema, de la idea fundamental*

En la lógica de Hegel se contienen también muchos elementos valiosos para la elaboración de la futura ciencia fundamental de la filosofía. En la lógica de Hegel todo se orienta al fin supremo de un conocimiento del mundo que rechaza todos los límites de nuestro saber erigidos por la crítica kantiana. Era el sesgo de la época. El haberse atenido a él condujo a Hegel a la victoria. Entre los representantes del idealismo objetivo, Schelling, Krause, Schleiermacher, el Fichte de la última época y Schopenhauer, él llevó el mando por haber realizado de la manera más completa el conocimiento del universo y haber afirmado con la mayor energía su supuesto previo. Si el universo ha de ser enteramente cognoscible entonces su realidad tiene que coincidir en cada punto con una correspondiente conexión mental. Tiene que ser reducible, sin residuo, a relaciones lógicas en todo lo que respecta a sus relaciones esenciales, intemporales. Por lo tanto, cada parte de esta realidad deberá poseer su esencia en la estructura lógica y su arquitectónica deberá ser expresada como un sistema de relaciones lógicas. Y si esta realidad debe ser comprendida como desarrollo, entonces habrá de ofrecerse un método que permita ascender del concepto de lo meramente dado o de lo inmediato, todavía completamente indeterminado, del ser que, como tal, es el vacío sin determinación alguna y, por lo tanto, la nada, a formas cada vez más altas de estructura, por lo tanto, de determinación, hasta que, finalmente, se alcance la forma de estructura de lo absoluto, la Idea. Y, en esta marcha, la conexión de las cosas y el progreso del pensamiento tendrán que coincidir en cada punto. La misión y la obra del método dialéctico consistirá, por lo tanto, en desarrollar las determinaciones eternas y necesarias que se hallan realizadas en la totalidad cósmica en el nexo de lo finito. Así resulta que el sujeto de quien se predican estas determinaciones o categorías es la totalidad cósmica. La fuerza que opera este desarrollo conceptual es la contradicción, que se halla contenida en todo concepto de lo absoluto hasta que, finalmente, es comprendido éste como la idea absoluta, la unidad de lo verdadero y de lo bueno, como el espíritu que se realiza a sí mismo y se conoce a sí mismo. Y si ahora miramos hacia atrás desde la Idea absoluta que contiene en sí las determinaciones eternas de la totalidad cósmica y que las ha cancelado en su

singularidad, es decir, que las ha elevado a totalidad en sí, entonces las categorías, que se extienden desde la mera inmediatez sin determinación hasta la Idea absoluta, representan los miembros de la sistemática cósmica atemporal. La marcha de la lógica desde el punto de arranque hasta el punto final deberá derivar unas de otras las relaciones lógicas que aquella comprende, mediante el señalamiento y la solución de la contradicción en cada caso.

¿Cómo resolverá Hegel esta tarea? Se trata de una cuestión histórica. Se trata únicamente de ver cómo ha tratado de justificar, mediante la lógica, su posición metafísica. Es patente que no podía ocurrir esto mediante conclusiones válidas. Es una ficción enorme suponer que existen otros hilos para el ordenamiento de estas relaciones que el supuesto por su relación con el complejo de nuestra experiencia. También es una ilusión pretender llegar de una categoría a otra sin echar mano de la intuición, así, por ejemplo, del ser y del no-ser al devenir, mediante la mera contraposición de esas dos ideas. Desde el ser se puede llegar, tan bien o tan mal, lo mismo a la cantidad que a la cualidad. La lógica subjetiva puede colocarse, tan bien o tan mal, en otro lugar que no sea el que ocupa en la tercera parte de la lógica. Allí donde, en un sistema de conceptos, se da una relación entre diversos grupos, que se hallan relacionados en el sistema con igual dignidad, se puede partir lo mismo de un grupo que de otro. Así, dentro del mundo de los objetos de la intuición, la cualidad y la cantidad se hallan referidas una a otra, lo mismo ocurre dentro del pensar conceptual con la forma lógica del mismo y las relaciones ontológicas en que se presenta, la relación lógica de lo universal, de lo particular y de lo individual, y otras relaciones categoriales como la de razón y consecuencia, sustancia y causalidad, que están comprendidas en las formas del pensamiento. Por lo tanto, el empeño de ofrecer los predicados más generales de la totalidad cósmica en una sucesión lineal contradice a la naturaleza de las relaciones que aquí imperan. Lo mismo ocurre con el medio que se utiliza para resolver esta cuestión falsamente planteada, a saber, el método dialéctico, que es totalmente inutilizable, como lo ha demostrado de manera convincente Trendelenburg. Por lo tanto, nos bastará con dirigir una mirada al nacimiento de la lógica, a su armazón y a sus determinaciones más interesantes.

4. *La realización*

El edificio artístico de esta lógica nos recuerda, por la rigurosa simetría con que se va explayando la forma fundamental de posición, contraposición y síntesis y por el trabajo de detalle que alcanza hasta la cúspide en la Idea absoluta, las iglesias góticas de la vieja ciudad de Nuremberg, dentro de cuyos muros nació. Pero el edificio resulta tanto más misterioso porque en el transcurso del largo trabajo han tenido lugar ciertas variaciones del plan. Puede ser comprendido únicamente a través de la historia de su edificación.

1. El material lo suministraron, en primer lugar, las tres *Críticas* kantianas de la razón, cuyas fórmulas conceptuales procedían a su vez, en gran parte, del viejo edificio

de la metafísica alemana de Leibniz y Wolf. La primera parte de la lógica hegeliana tiene como tema las relaciones entre los conceptos contenidos en la conexión intuitiva del orden espacio-temporal de lo múltiple, de lo cualitativo, de lo finito. Aquí domina, como ya lo había señalado Kant, la marcha en lo ilimitado, propia de la intuición. La segunda parte de la lógica se ocupa de las categorías del conocimiento del entendimiento. En este punto de vista reflexivo las determinaciones del pensar se hallan afectadas por una contraposición rígida y se expresan, como había destacado Kant, en parejas de conceptos. La esencia se desarrolla en fundamento y éste en ley, el todo, la fuerza, la interioridad. Y cada uno de estos conceptos expresa un aspecto de una relación y está, por lo tanto, separado y referido a otro aspecto. La tercera parte de la lógica tiene como objeto el reino del conocimiento de la razón y en este campo, a tono con su oposición con Kant, se abarcan en unidad aquellos conceptos capitales contenidos en la última parte de la *Crítica de la razón pura* y en toda la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*. En este campo domina el concepto de totalidad: la idea se desarrolla en los "momentos" que componen el todo y los mantiene juntos. Así diferencia Hegel los tres campos de la intuición de los objetos, del entendimiento y de la razón, demarcados por Kant, por la forma del enlace mental en ellos imperante. En este punto elabora los resultados profundos de la investigación gnoseológica de Kant, resultados que, por su valor, van mucho más allá de su intento fallido de limitar el *a priori*.

2. La utilización de estos materiales de Kant por Hegel se debía, en primer lugar, a la oposición contra el punto de vista del entendimiento que dominaba en los primeros años de Jena. La idea fundamental concebida en estos primeros años fue la de la totalidad cósmica en la cual lo infinito, lo universal, lo uno, es una misma cosa con lo finito, lo particular y lo múltiple. Su forma de vida es desarrollo y en ella la vida orgánica y el espíritu constituyen las etapas más altas del desarrollo. No puede ser comprendida más que mediante una lógica superior, pues el entendimiento no la alcanza. La contraposición que así surge entre la lógica del entendimiento y la idea especulativa de la totalidad cósmica condicionó en Jena la construcción de la ciencia fundamental hegeliana. Esto se ve muy claro en los manuscritos de esta época. Así, dividía en sus lecciones la ciencia fundamental en lógica y metafísica. En la primera partía del conocimiento finito o reflexión, mostraba cómo este conocimiento finito es cancelado por la razón y así encuentra la entrada en la metafísica. Ésta constituye el conocimiento del crear eterno del universo, por lo tanto, el desarrollo del espíritu infinito en la finitud. También en la exposición del sistema separó la lógica de la metafísica y ascendió gradualmente en la lógica hasta el concepto de la totalidad, que "se mueve en sí misma"; este concepto constituye la introducción a la metafísica. La lógica es, por lo tanto, nuclearmente, la exposición de las formas y categorías del conocimiento del entendimiento; pero en la metafísica ocupa el centro la idea de lo infinito que retorna a sí mismo. A este tenor, la marcha de la lógica no es todavía para él la conexión objetiva de los conceptos cósmicos sino que está condicionada por la reflexión subjetiva, que se eleva del pensar finito a la idea de totalidad. Una ventaja de esta exposición de la lógica reside en el significativo

enlace que guardan entre sí los conceptos de referencia, relación y proporción.

Una nueva fase encontramos en la redacción de la *Enciclopedia filosófica* en Nuremberg. No puede considerarse que el orden en este caso haya sido determinado por consideraciones pedagógicas. Las diferencias entre esta fase, por un lado, y la primera y la última, por otro, muestran más bien cómo la naturaleza misma del asunto deja a Hegel en la estacada al ordenar la materia. La ciencia fundamental es designada aquí como lógica. Se distinguen con una gran claridad los "momentos" de lo lógico. Con mucha claridad se ve también la significación que corresponde en el método dialéctico de Hegel a la lucha constante contra el pensamiento del entendimiento y sus delimitaciones rígidas. La limitación de cada concepto queda cancelada, según declaración expresa de esta obra, por la energía negativa de la razón; al señalar ésta la contradicción prepara la acción positiva de la razón para revelar la fluidez del concepto "puesto" como rígido. "Lo lógico reviste, por su forma, tres aspectos: el abstracto o del entendimiento, el dialéctico o racional-negativo, el especulativo o racional-positivo. Lo entendible permanece con los conceptos en su rígida determinación y diferencia, lo dialéctico muestra cómo pasan de uno a otro y se disuelven, lo especulativo o racional abarca su unidad en su contraposición o lo positivo en la disolución y en el tránsito de uno a otro." La diferencia más importante respecto al ordenamiento posterior consiste en que la lógica subjetiva, como teoría del concepto, del juicio y del razonamiento, sigue como parte segunda a la lógica ontológica y precede a la tercera parte de la teoría de la idea, mientras que más tarde se acomodará en la tercera parte de la lógica, la "teoría del concepto". La perplejidad de Hegel para colocar la lógica en sentido estricto es consecuencia del hecho de que en él no se ha librado ésta todavía de su limitación aristotélica a las relaciones de lo universal, de lo particular y de lo individual. Además, no se ha acogido todavía en la teoría de las ideas el momento del querer y del bien, mientras que de esta unidad de las ideas teórica y práctica ha derivado más tarde Hegel que la naturaleza "se resuelve" y "se despliega libremente como naturaleza". Y sería muy fácil mostrar al hilo de las discrepancias de esta obra con respecto a la lógica posterior en qué poco grado el último orden escogido surge realmente de la interna necesidad del método dialéctico. Pero la idea directriz de la nueva ciencia fundamental hegeliana logra un desarrollo consecuente en estos cuadernos de Nuremberg. "La lógica —declara expresamente Hegel— considera su sistema de conceptos como el fundamento verdadero de todo, o lo inteligible y racional, en la medida en que no es meramente un concebir consciente sino la esencia de las cosas: un concepto tan puro, tan propio de la razón como la naturaleza y la ley de las cosas."

3. El tema de la ciencia fundamental hegeliana en su forma definitiva lo constituye la lógica como expresión de esta esencia de las cosas, expresión de la conexión de sus determinaciones eternas "puesta" en el espíritu absoluto y que se realiza en lo finito. "El fundamento y la simple armazón interna de las formas del espíritu", éste es el objeto unánime de cada uno de los conceptos en los tres volúmenes. Después de poner término a su esbozo de sistema y a la fenomenología, trascurrieron diez años de trabajo

intelectual para la elaboración de esta lógica. Fue el trabajo más difícil de Hegel, que le absorbió sus mejores años. Exigía un esfuerzo incesante en la capa subterránea de conceptos descarnados. En la región de la madre donde, según la descripción de Mefistófeles, se amontonan los esquemas sin ser de los conceptos. Estos conceptos son "sombras", un "sistema aislado de abstracciones". Pero como la realidad de que están abstraídos es racional, la estructura lógica de ésta, descarnadamente decantada en la lógica, constituye el fundamento de toda comprensión de esa realidad, y en la abstracción, hasta esta misma comprensión. Así señala Hegel la lógica como la "representación de Dios tal como Él es en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito".

La fenomenología del espíritu sigue siendo para Hegel la fundamentación preparatoria de lo lógico. La fenomenología señala la marcha que lleva el saber desde la conciencia inmediata hasta el punto de vista de la Idea absoluta y demuestra con esta marcha la necesidad de su punto de vista. Este punto de vista habrá de explicitarse en la lógica. Hegel ha rechazado una fundación epistemológica; se le ha reprochado a menudo, pero sin razón, a mi parecer. Sus reparos contra una teoría del conocimiento revelan de hecho el círculo vicioso en que ésta se mueve: el instrumento del conocimiento sólo puede ser examinado emprendiendo el trabajo para el que está destinado, y pretender conocer antes de que conozca es tan incongruente como aquella pretensión del escolástico que quería aprender a nadar antes de echarse al agua. Se puede oponer que el pensamiento tiene en el problema del conocimiento y en la conexión del conocimiento su objeto real. Pero, de todas maneras, resultará que el trabajo epistemológico utiliza ya el instrumento cuya utilidad se trata de probar, es decir, utiliza el pensamiento, y presupone, por lo tanto, su utilidad. Pudiera suceder que, a pesar de todo, la teoría del conocimiento estuviera en condiciones de resolver ulteriormente el círculo vicioso en que se encuentra, cosa que no puede hacer ninguna metafísica y menos la de Hegel. En ese caso resulta que la objeción de Hegel contra la teoría del conocimiento no es certera. Pero, para el punto de vista de Hegel, una fundación gnoseológica no es posible ni necesaria. Si Hegel hubiera mostrado en su lógica la estructura lógica de la realidad entonces habría proporcionado la demostración del idealismo objetivo frente a la teoría crítica del conocimiento. Esto presupone que la interiorización y el desarrollo, que es como Hegel concibe la conexión del mundo, pudieran representarse lógicamente mediante un método que fluidifica los conceptos. Y si las etapas de este desarrollo, que nosotros podemos constatar empíricamente, son el mecanismo, la vida orgánica y el espíritu, presupone esto, además, que la esencia de estas etapas puede ser determinada por su estructura lógica. Kant había distinguido estas etapas del desarrollo cósmico en rígida separación. Eran para él resultados analíticos cuyo enlace mediante la idea de desarrollo rechazó. Hegel tenía que allanar las fronteras que, según Kant, separan los principios de la mecánica y de la física de los conceptos mediante los cuales se comprende lo orgánico, para volverlas a pensar y verificar con el poder del espíritu creador, de lo universal y lo necesario. Tenía que expresar la naturaleza de estas etapas en un sistema de relaciones lógicas. Y, al mismo tiempo, mediante su método de los conceptos fluidos, cada una de estas etapas debía

llevar a la otra.

Las etapas del desarrollo de lo absoluto que constituyen el sistema de la razón como determinaciones objetivas suyas son el ser, la esencia y el concepto.

La teoría del ser o de la objetividad corresponde en sus puntos de partida a la teoría de Kant de la multiplicidad cualitativamente determinada, que constituye la materia de la intuición objetiva, y de las formas de la misma en el espacio y en el tiempo como fundamento del conocimiento matemático de la naturaleza. Pero esta exposición se orienta contra el criticismo kantiano porque, para ella, la cualidad vale como lo originario y real, de donde surge luego el reino de la legalidad matemática. Su parte más profunda la constituye la teoría de la medida, especialmente de las relaciones que tienen lugar entre los cambios continuos de magnitud y la presencia repentina, como a saltos, de nuevas cualidades. De hecho Hegel destaca uno de los problemas más profundos de la teoría del desarrollo.

La teoría de la esencia se basa en la segunda parte de la *Crítica de la razón*, la teoría del entendimiento, sus funciones y categorías y principios, la distinción entre fenómeno y cosa en sí y la profunda teoría de los conceptos reflexivos. La oposición contra Kant atraviesa toda esta teoría de la esencia y condiciona sus ideas capitales más fecundas. El entendimiento presenta parejas de conceptos antitéticos como esencia y fenómeno, cosa y propiedades, fenómeno y ley, fuerza y manifestación, exterior e interior, causa y efecto; pero estas separaciones del entendimiento no contienen ninguna explicación acerca de lo que sostiene estas oposiciones y hace posible la relación de sus miembros. La unidad en estas contraposiciones, el río del desarrollo que atraviesa estos conceptos rígidos, no es algo alcanzable para el entendimiento, que camina al hilo del principio de identidad.

La tercera parte de la lógica o teoría del concepto nos conduce a las ideas de la razón de Kant y a su *Crítica del juicio*. Comprende la lógica subjetiva (concepto, juicio, razonamiento) como "la subjetividad" del concepto, luego, como "la objetividad", el mecanismo, el quimismo, la teleología, a lo que sigue, bajo el título "la idea", la vida, la idea del conocimiento y la Idea absoluta. En este lugar es donde resulta menos feliz la ordenación de los conceptos. Pero en la teoría de la objetividad del concepto se concentra en el punto culminante todo el problema de la estructura lógica de las etapas de la realidad. No importa que en esta sección veamos una anticipación de la filosofía natural extraña a la lógica. De hecho el mecanismo, el quimismo y la interna teleología de la vida orgánica produce una impresión extraña entre las demás categorías lógicas, pero este agrupamiento es decisivo para el problema de Hegel porque quiere demostrar que las etapas del universo pueden ser definidas por su estructura lógica. El hecho de que sean acogidas en la lógica expresa paradójicamente, pero de manera muy enérgica, esta su naturaleza lógica.

4. La lógica se convierte en la tercera parte en la teoría del concepto. Éste es la totalidad y su movimiento es desarrollo. Pero en el desarrollo es "puesto" aquello que ya existe de antemano. Subjetivamente aparece en las formas del pensar. "Avanza así a

objetivarse" y como en el proceso de esta objetivización se muestra al mismo tiempo como lo subjetivo, surge su expresión más alta en la Idea absoluta. Pero la distinción de las dos primeras etapas es secundaria, pues constituyen juntas el mecanismo en sentido general. Y vemos cómo más allá de la teleología orgánica se eleva la idea, que no es más que el retorno de la objetivación en la subjetividad. Constituye, por lo tanto, la etapa suprema. Así, pues, en estas tres etapas se tiene que mostrar la graduación del universo como un desarrollo de su estructura lógica.

La estructura lógica del mecanismo es la composición; allí donde domina los objetos se comportan en externa coexistencia y permanecen como individuos separados. Y si bien el proceso químico lo diferencia él mediante la afinidad y la neutralización, se subordinan ambas al concepto del mecanismo en su sentido amplio, en el cual rige la necesidad natural rígida y exterior. Este sistema mecánico constituye el fundamento general de toda la realidad. Así, en el campo del espíritu, las mezclas de los pensamientos constituyen un ejemplo de unión química, donde se extingue la diferencia de los componentes.

La segunda gran forma fundamental de la estructura lógica está constituida por las relaciones que tienen lugar en el proceso orgánico de la vida. En los miembros del cuerpo orgánico se halla presente por doquier una unidad indivisible. Por esta razón la vida es incomprensible para el entendimiento sintetizador.

La tercera y más alta estructura lógica en la gradación de la objetivación se halla realizada por el espíritu consciente de sí mismo. Mediante una reflexión que va más allá del sentimiento y del impulso, lo universal es separado de lo particular, como el poder que domina sobre él, y, al mismo tiempo, es referido, sin embargo, a él. En la conciencia que piensa tiene lugar la mediación de los "momentos" de la totalidad y así se alcanza en ella la libertad máxima de las relaciones en la estructura lógica.

Estos tres sistemas constituyen las etapas de interiorización que se lleva a cabo en el universo. Cada una de ellas representa un todo de relaciones que se desarrolla dentro de sí mismo. La anterior es "cancelada", "asumida" *(aufgehoben)*, según la profunda expresión de Hegel, por la posterior, es decir, que la inferior se halla contenida por su contenido en la superior y, al mismo tiempo, ha perdido su particularidad en la nueva síntesis. Y en la insuficiencia de la estructura lógica del sistema inferior, comparada con el poder evolutivo de lo absoluto, en la contradicción que habita en ese sistema, radica a la vez el impulso para caminar hacia la otra etapa. El método dialéctico es aquel que nos da a conocer esta corriente inquieta de la vida y del desarrollo.

Y ésta es la última palabra de la sabiduría en este sistema. Pretende descifrar el enigma del mundo mediante el concepto de totalidad cósmica y de desarrollo del mundo. No se trata de destacar unas cuantas relaciones legales aisladas sino que hay que comprender la esencia de las cosas. Para esto se necesita un método del pensar conceptual que disuelva la rigidez de los conceptos.

Se puede conocer la continuidad del desarrollo únicamente si en la conexión conceptual que expresa un estado dado se hallan ya contenidos los "momentos" que lo van a superar y lo van a llevar al estado siguiente. Este método tendrá que acoger dentro

de la continuidad del desarrollo, el tránsito, la aparición de lo orgánico, luego de lo espiritual. Allí donde aparezca en el desarrollo algo cualitativamente nuevo —por ejemplo, dentro de la vida animal, sobre la base del sentido del tacto la diversidad de las otras cualidades sensibles— tendrá que hacerse comprensible. En una palabra, el pensamiento del filósofo se mostrará, mediante el nuevo método, a la altura de la tarea de descifrar el enigma del mundo con una solución de validez universal, solución que, sin tal pretensión, intentan por su parte el arte y la religión. La religión y el arte alcanzan la solución al poner en acción la totalidad de las fuerzas espirituales, tratando de generar así la verdad como un todo. Herder, Schiller, Humboldt y Goethe habían reclamado esto del conocimiento supremo: Hegel trató de hacerlo posible en la filosofía mediante su método. Y si la totalidad cósmica constituye la realización de determinaciones eternas universales y necesarias en la red de lo finito, entonces este método tendrá que avanzar de lo abstracto a lo concreto mediante el enlace continuo de lo separado. Ya se ha realizado el trabajo del pensamiento consistente en derivar de lo concreto las formas abstractas, las categorías, las ideas, y ahora se trata de cancelar de nuevo la rigidez de estas determinaciones y de dar fluidez a los pensamientos y concreción a los conceptos. Así lo expresa ya la *Fenomenología*. En todas estas tareas que Hegel impone a su lógica se contiene un gran sentimiento de la vida y del desarrollo que trata de afirmarse frente al poder del entendimiento. Sobre todo se agita la conciencia de que el espíritu, que engendra el mundo histórico, sólo puede ser comprendido mediante métodos que son más adecuados a sus relaciones vivas. Pero la fatalidad del sistema residía en la artificiosidad del método dialéctico, que transcurre monótono a través de toda su sistemática, descuidando y violentando todo campo de naturaleza peculiar. Y a esto se debe el abuso de las relaciones plurales y enredadas entre conceptos que, por lo mismo, se pueden agarrar desde distintos puntos: el ordenamiento lineal de todas estas relaciones, el hilo muerto, inacabable en que se hallan ensartados todos los conceptos y del que cuelga también todo el desarrollo del mundo.

V. FILOSOFÍA NATURAL

1. Las determinaciones de la lógica componen la estructura lógica de la realidad. Pero Hegel, lo mismo que Platón, separa la ley de la realidad de esta misma y la convierte, como espíritu, en fundamento de ella. Pero le es naturalmente imposible derivar la individuación en el espacio y en el tiempo del poder de la Idea. Por eso acude al concepto vacío de "ser otro". Lo inaprehensible de la realidad exterior, inaprehensible para el idealismo, y que no pudo ser dominado ni por Fichte ni por Schelling, es colocado por Hegel en otro lugar. La teoría que ofrece procede de corrientes místicas teosóficas. Así los manuscritos de Jena nos hablan del retorno del espíritu hacia sí mismo a través de su "ser otro" en la naturaleza, nos hablan de la noche del misterio divino, por el que la naturaleza y el espíritu son dejados en libertad para subsistir por sí mismos, hasta de una caída.

La concepción posterior encuentra su fundamento en la dualidad del espíritu según la

cual, como su esencia es desarrollo, lleva en sí, junto al pensamiento, impulso y voluntad. Su esencia es, al mismo tiempo, crecimiento de conciencia y objetivación, es decir, realización de su contenido en la exterioridad. Estos dos “momentos” se separan ya, en la etapa suprema de la idea, en el reino de las sombras lógicas. Pero esto no hace sino resaltar la contradicción, ya que en las relaciones lógicas tiene que residir el ímpetu para la individuación de naturaleza y espíritu.

Esta contradicción resalta todavía más en la fórmula según la cual se atribuye a la Idea una fuerza de decisión en este proceso de exteriorización o enajenación. La Idea se libra de sí misma, pasa al elemento de la exterioridad. No sabemos si es una metáfora o si hay que entenderlo literalmente cuando se le atribuye la libertad de decidirse. En todo caso, tales expresiones significan una aproximación equívoca e injustificada a la forma de la conciencia, la cual, sin embargo, es posible luego de la separación en sujeto y objeto en el espíritu humano. Semejantes expresiones, por lo tanto, no pueden ser sino símbolos de un supraconsciente.

La filosofía natural y la filosofía del espíritu constituyen el todo que tiene por objeto la realidad como totalidad cósmica que se desarrolla. Las etapas de la naturaleza están constituidas por la superación de su exterioridad. Esto tiene lugar en el ascenso de las relaciones internas. Los planetas aparecen independientes de su propio centro, las plantas se desarrollan por sí mismas desde dentro. Y si en ellas cada parte repite toda la planta, de suerte que los miembros no se hallan subordinados del todo a la unidad, en los organismos animales encontramos una superación más completa de la exterioridad. Aquí el todo se halla impregnado de la unidad en tal forma que nada aparece en él independiente. La omnipresencia de la unidad del animal en todos sus miembros es la sensibilidad. El animal se halla determinado únicamente desde dentro por sí mismo mediante el impulso y el instinto. La superación total de la exterioridad y finitud de la existencia, tal como se manifiesta en el círculo de la procreación y de la muerte, tiene lugar por primera vez en la idealidad del espíritu. Éste se desarrolla a partir de la naturaleza en una serie de etapas que corresponde a la marcha ascencional de la estructura lógica desde el mecanismo a través del organismo, hasta llegar al espíritu, que tiene lugar en la lógica. La demarcación de los tres grandes dominios, el del mecanismo, el del mundo orgánico y el del orden espiritual, se hallaba expresada en forma abstracta en las tres etapas de la estructura lógica y la filosofía real contiene todavía una caracterización particular y una corroboración. El mecanismo nace en la decisión de la Idea para “ser otro” y el relámpago de la Idea llama a la vida y luego, otra vez, al espíritu. De suerte que la visión de Kant acerca de los límites que separan estos tres reinos de lo cognoscible no ha sido completamente cancelada.

La filosofía natural de Hegel depende en sus ideas fundamentales de Schelling y los rasgos peculiares que la separan de la filosofía natural de la época no se deben a la investigación, sino que están condicionados por la conexión de su sistema.

2. Cuando Hegel marcha a Jena entra en el círculo de las personas que son las creadoras y dirigentes de la filosofía natural. Ya en Fráncfort conoció las obras de este

movimiento, siguiendo con especial interés las brillantes y rápidas publicaciones de su amigo de juventud, quien para el año en que Hegel llega a Jena había recorrido ya la primera mitad de su periodo filosófico natural. En Jena tenemos a Steffens, Ritter, Seebeck, Schubert, Kielmeyer, discípulos de Schelling en la Facultad de Medicina, y, más al fondo, a Goethe, quien se hallaba personalmente interesado en el estudio experimental de los nuevos descubrimientos (galvanismo, etc.), y con las ideas que desarrolló acerca del mundo de los colores, la metamorfosis de los organismos, y con sus observaciones geológicas, ofreció puntos de vista que fueron acogidos y desarrollados por la filosofía natural.

No sabemos hasta dónde llegan, contando para atrás, los intentos de Hegel para formular ideas de filosofía natural. Los primeros ensayos suyos que conservamos han sido concebidos y escritos en los años de Jena. Tenía que abordar estos temas al avanzar en la constitución de su propio sistema; y a través de nuevas reelaboraciones, que preparaba para sus lecciones (desde el año 1803 comprendían siempre la "Filosofía natural") legó aquella concepción recogida en forma extractada en su *Enciclopetia* (1817). Constituye la primera publicación de su filosofía natural.

El lugar que a Hegel le corresponde dentro de la filosofía natural alemana no se caracteriza por el hecho de haber utilizado o encontrado nuevas categorías de la ciencia natural empírica, tampoco por haberse adherido el primero a una disciplina recién creada. La gran marcha de las ciencias empíricas que había conducido en las últimas décadas del siglo XVIII a la conquista de toda una serie de dominios desconocidos de la naturaleza, se cierra en cierta manera en el año 1801 con los descubrimientos de Volta; por lo menos en el sentido de que los nuevos descubrimientos de desconocidas fuerzas naturales, desde Seebeck y Oerstedt hasta Faraday, se acomodan a la nueva imagen de la naturaleza y no significan para el punto de vista de la filosofía natural más que complementos y corroboraciones y no estímulos y gérmenes fecundos. Antes de Hegel tenemos ya las transformaciones en las ideas sobre el mundo químico debidas a Lavoisier, los descubrimientos de las nuevas formas de electricidad por Galvani y Volta, y la nueva teoría de Brown acerca de la excitación; también antes de que empiece a ocuparse de estas materias tenemos los diversos intentos para llegar a una inteligencia de la naturaleza partiendo de la química, de la fisiología, del galvanismo, del magnetismo. Hegel se contentó con subordinar todo esto a la conexión de su sistema. En contraposición con Schelling, que en renovados bocetos trataba de utilizar con osadía creciente los datos empíricos, dejó que esta parte de su filosofía madurara lentamente en silencio.

De los seis años de su actividad en Jena poseemos tres elaboraciones completas de su filosofía natural, de las que no publicó ninguna. No hay ningún cambio fundamental, ningún desarrollo, únicamente sistematización. Constantemente volvió a repensar el material empírico por él utilizado y lo revisó cuidadosamente. Desde el punto de vista del pensamiento especulativo no ha pretendido saber mejor lo que pudiera ganarse empíricamente. Al tratar de explicar racionalmente, en su disertación acerca de las órbitas de los planetas, el lugar vacío entre Marte y Júpiter, mientras por el mismo tiempo se descubre el planeta intermedio, lo hace bajo la suposición expresa de que ese espacio

vacío es algo empíricamente firme. Jamás ha intervenido Hegel espontáneamente, como Schelling, en el trabajo mental propio de las teorías físicas, químicas, etc. Cuando se ve obligado a oponerse a una teoría dominante, como la de los colores de Newton, lo hace sobre la base de la teoría de Goethe. No participa en ensayos como los de Schelling para mediar entre las teorías emanantista y ondulatoria de la luz. Le interesa únicamente lo admitido en general. Los grandes rasgos de la estructura de la naturaleza constituyen el material de su filosofía natural.

El método constructivo de la filosofía natural hegeliana nos señala también otros rasgos que la distinguen claramente de la de Schelling y sus partidarios. Para Schelling la naturaleza es la unidad de sus fuerzas y el objeto de su filosofía natural consiste en demostrar su identidad a pesar de su actuación polar. Era inagotable en la invención de nuevos métodos para resolver esta polaridad y, seducido por Kielmeyer y por Sttefens, no se sustrajo al peligro de utilizar analogías y esquemas completamente superficiales y paralelismos juglarescos. Hegel procedió de muy diferente manera; no consideró a la naturaleza como un sistema de fuerzas que constituyen la conexión del todo en una contraposición real sino, más bien, como un orden gradual de determinaciones cuyo desenvolvimiento marcha de lo más general y, por su valor, lo más bajo, a lo más individual y, por su valor, lo más alto. Más tarde lo expresa con las siguientes palabras: "La vida eterna de la naturaleza es, en primer lugar, que la Idea se representa en cada esfera en la forma en que puede representarse en semejante finitud, del mismo modo que cada gota de agua ofrece una imagen del sol: en segundo lugar, es la dialéctica del concepto que rompe los límites de estas esferas al no poderse satisfacer con tales elementos inadecuados y ascender necesariamente a una etapa superior". Tenemos, pues, que la marcha general de la filosofía natural de Hegel se caracteriza porque concibe, en primer lugar, la Idea infinita en su ser ideal universal fuera de sí como espacio y como tiempo, luego en su ser real fuera de sí como existencia material particular, cuya construcción va desde los conceptos capitales de la mecánica, a través de la física de los elementos, hasta la física de los cuerpos individuales y, finalmente, abarca la etapa superior de la naturaleza viva u orgánica, que se manifiesta en las tres formas de la naturaleza geológica, de la naturaleza vegetal y del organismo animal. El primer esbozo de la filosofía natural de Hegel contiene en lo esencial esta articulación, sólo que aquí, muy probablemente por influencia de Schelling, el espíritu absoluto, que se ha enajenado, aparece en primer lugar como puro reposo inmóvil, como éter o como materia absoluta, cuyos "momentos" están constituidos por el espacio y por el tiempo y por su disolución dialéctica en el movimiento; y como con esto tenemos las bases de la mecánica celeste, Hegel presenta toda esta sección como "sistema solar" frente a la sección siguiente. La segunda sección, el "sistema terrestre", alcanza en el primer boceto hasta el concepto de lo orgánico, pero incluye también el proceso de la Tierra. En este hecho de no subsumir la Tierra bajo el concepto de lo orgánico se nos manifiesta un rasgo peculiar de Hegel. No sigue a Schelling en su admiración por la vida universal de la naturaleza, que en las obras de 1797 y 1798 llega al extremo de afirmar que la naturaleza es orgánica en sus productos más originales y que dentro del organismo universal lo inorgánico puede ser

comprendido como la condición meramente negativa de lo orgánico.

3. En el desarrollo del esquema le serán fatales aquellos inconvenientes que señalamos como precedentes de la pretensión de la ilimitada comprensibilidad de la conexión cósmica. Desembocó en una lucha desdichada con las ciencias naturales y tuvo que hablar contra la teoría de la evolución.

Un sistema que deducía todo dialécticamente de una idea unitaria tenía que abocar, en todos los puntos decisivos, a un conflicto con las ciencias empíricas. Cuando surgen las teorías científicas acerca del nacimiento del sistema solar a base de un reparto dado de elementos y de su movimiento en el espacio, a Hegel le resulta tan imposible la aceptación de este hecho como su explicación por una causa trascendente. Del mismo modo, la teoría de los colores de Newton le parecía algo bárbaro porque veía en ella la aplicación de la peor forma de reflexión, la composición; tenía que adherirse a la explicación de los colores por la contraposición de lo claro y de lo oscuro y a Goethe. "Su sentido más puro, más simple de la naturaleza tenía que contraponerse a la barbarie de la reflexión tal como se encuentra en Newton." Y el nacimiento de la vida sobre la Tierra, este problema de los problemas, fue resuelto mediante un juego dialéctico.

Toda la fatalidad que procede del principio del fin actuante como razón explicativa de la realidad y del método dialéctico se concentra, por decirlo así, en la autodestrucción de la doctrina del desarrollo en su aplición a la naturaleza. Aquí se manifiesta en un nuevo punto decisivo la insuficiencia de este sistema frente a la realidad y a las ciencias reales. La evolución de la naturaleza, de nuestro sistema solar, de la Tierra y de las formas orgánicas constituía a fines del siglo XVIII una doctrina científica muy extendida. Kant había perseguido esta idea en las obras de su juventud, Herder la había expuesto, Goethe había considerado su posibilidad, algunos investigadores aislados la desarrollaron, como Steffens en su *Historia evolutiva interna de la Tierra,* y fue discutida constantemente en los trabajos de los geólogos y botánicos franceses. Al tornar el siglo, una vez aparecido el gran estudio de Laplace sobre el sistema celeste, se hallan ya firmemente establecidos los grandes rasgos de una evolución del mundo. En 1809 Lamarck publicó su *Zoología filosófica*. Es difícil saber la actitud de Schelling respecto a estas ideas. Si su construcción de la naturaleza en el surgir recíproco de las fuerzas representa expresamente una construcción ideal tan sólo y significa no más que una prioridad ideal de las etapas primordiales, el poema suyo que conocemos es prueba bastante de que aceptó una historia evolutiva del universo. Hegel acogió literalmente pasajes enteros de este poema en su filosofía natural de la época de Jena. La Tierra tiene una historia, pero su vida fue al principio la agitación de un durmiente, de un soñador; sólo con el hombre despierta el espíritu de la tierra, encuentra en él su conciencia: la contraposición y la formación tranquila se yerguen por primera vez en la conciencia humana. El pasaje ha sido recogido también en la filosofía natural de su *Enciclopedia* y expresa, por lo tanto, una convicción permanente. La Tierra tiene una historia; esto nos lo dice su propia complexión: ha tenido lugar una serie de enormes revoluciones: éstas probablemente poseen también una conexión cósmica y nos refieren a cambios cósmicos. Por lo tanto,

una historia natural de nuestro sistema cósmico en cuyo transcurso han aparecido, en el tiempo, los organismos.

Pero Hegel se enfrenta a todas las intenciones de la teoría evolucionista científico-natural. Se le figura un abuso de los métodos de la ciencia natural pretender derivar de un estado inicial del universo, como si fuera base suficiente, el desarrollo hasta llegar a la forma, la vida y el espíritu. No existe una "historia natural de la creación". La Idea actúa en el nacimiento de la vida y del espíritu. La naturaleza posee esencialmente entendimiento; las formas de la naturaleza son determinadas, concretas y se presentan como tales en la existencia. "El hombre no se ha desarrollado a partir del animal ni tampoco el animal a partir de la planta; cada uno es de una vez lo que es." Así rechaza Hegel expresamente toda teoría de la descendencia de las formas superiores de vida a partir de las inferiores, todo proceso de diferenciación natural, en una palabra, todo desenvolvimiento de las formas orgánicas unas de otras en el tiempo. La historia de la Tierra se le presenta como algo comparable a las agitaciones de un durmiente: soñador, incomprensible, accidental, no historia en pleno sentido, y las hipótesis acerca de ella como absolutamente indiferentes para la filosofía y, lo más extraordinario, el proceso de la historia de la tierra como terminado. Lo único esencial y verdaderamente filosófico es el "sentido y espíritu del proceso", la conexión interna según la cual se traban en relaciones las formas de la naturaleza y para la cual es indiferente el transcurso del tiempo.

Hegel ha rechazado siempre y de la manera más clara la idea de evolución. "La naturaleza, nos dice en la *Enciclopedia* (§ 249), debe ser considerada como un *sistema de etapas* de las que una procede necesariamente de la otra y la etapa siguiente es la verdad de aquélla de la cual resulta: pero no de suerte que una etapa fuera engendrada naturalmente por la otra sino dentro de la idea interna que constituye el fundamento de la naturaleza." Y añade: "Ha sido una torpe idea de los filósofos naturales antiguos y también de los modernos considerar la prolongación y tránsito de una forma natural y de una esfera en otra superior como una producción exterior real que, sin embargo, para hacerla más clara, se coloca en la noche de los tiempos. A la naturaleza le es peculiar la exterioridad, el desplegar dispersamente las diferencias y presentarlas como existencias indiferentes; el concepto dialéctico que conduce las etapas es lo interior de las mismas", que sólo en el espíritu aparece. En otro lugar nos dice todavía, con mayor energía: "Semejantes nebulosas representaciones, en el fondo de carácter sensible, como especialmente ese surgir, por ejemplo, de las plantas y los animales del agua, y luego el desarrollo de los organismos superiores a base de los inferiores, etc., son cosa que debe rechazar el ánimo pensante". Nunca ha modificado Hegel este punto de vista; lo mantiene desde un principio y lo conserva hasta el final. Ya en sus primeras investigaciones de filosofía natural se destacará agudamente en dos puntos que subrayará siempre.

La idea de la evolución de nuestro sistema planetario, elaborada por Buffon, Kant, Laplace, había arrancado del sistema astronómico de Newton. Obedecía, más que nada, a la necesidad de explicar el ordenamiento efectivo del sistema solar, la órbita elíptica de

los planetas, la igualdad en la dirección de sus trayectorias y la situación de sus órbitas en un plano, en una palabra, los hechos que no podían derivarse de la ley de la gravedad, acudiendo a un estado anterior del sistema. Hegel se ha opuesto siempre a semejante método. El hecho de que se pretendiera explicar las condiciones que convierten las órbitas de los cuerpos en una determinada sección de la esfera por una circunstancia empírica, a saber, la situación particular del cuerpo en un momento determinado del tiempo y la fuerza accidental de un choque que recibiría ese cuerpo, no le parecía explicar nada y se debía a una confusión del pensamiento matemático y del pensamiento mecánico en Newton. El acudir a datos empíricos, la mera introducción de una fuerza tan esencial, no significaba para él más que un pobre recurso allí donde fallaba la comprensión intelectual de las determinaciones de la naturaleza. "Una demostración racional acerca de las determinaciones cuantitativas del movimiento libre puede apoyarse únicamente en las determinaciones conceptuales del espacio y del tiempo, de los 'momentos' cuya relación es el movimiento." El intento de ofrecer esta demostración constituye el tema de su disertación acerca de las órbitas de los planetas; y resulta también la afinidad con Kepler porque sigue viva todavía la necesidad de comprender los grandes hechos de la bóveda celeste mediante un escondido orden armónico racional. Hegel continúa en este intento sin llegar, sin embargo, a un resultado satisfactorio.

El otro punto en el que Hegel nos declara su repudiación de la idea evolucionista es ese en el que su construcción llega al concepto de la Tierra. Siempre ha reconocido que la Tierra, como individuo que es, tiene una historia, lo mismo que todos los individuos, pero ha negado también que esa historia sea necesaria en manera alguna para la comprensión de las formas que presenta la Tierra. En el primer boceto se dice: "El proceso mismo es un pasado. Tratar de animarlo mediante el tiempo y de representarse los momentos de su figura como una sucesión no alcanzan al contenido del mismo". Y más tarde, en las lecciones de filosofía natural de su *Enciclopedia* (§ 339): "Lo perteneciente a lo histórico debe ser tomado como hecho; no pertenece a la filosofía". "Este mero acontecer, que no es más que una diferencia de tiempo, la sucesión de los estados en modo alguno lo hace comprensible o, más bien, deja fuera la necesidad, la comprensión." "Todo el modo explicativo no es otra cosa que un cambio de la coexistencia en sucesión." Como cuando, al contemplar una casa, concluyo la construcción sucesiva de los distintos pisos. "Aquel cambio no tiene propiamente ningún interés racional. El proceso no tiene ningún contenido más que el producto." Sin embargo, en el proceso puede hacerse visible algo más profundo, a saber, "la relación necesaria de esta formación, para lo cual en nada nos ayuda la sucesión. La ley universal de esta sucesión de formaciones se puede conocer sin que se requiera para ello la forma de la historia; esto es lo esencial, esto lo racional, lo único interesante para el concepto: conocer en ello los rasgos del concepto".

Por lo que se refiere a los organismos sobre la tierra la idea de la emanación o de la evolución no significa ningún conocimiento ni ninguna comprensión; en este sentido resulta mejor la historia mosaica de la creación. "Lo natural, lo vivo, no está amontonado, no es ninguna mezcla de todas las formas como en arabescos. La

naturaleza posee esencialmente entendimiento. Las formaciones de la naturaleza son determinadas, limitadas y se presentan como tales en la existencia. Por lo tanto, si la Tierra estaba en un estado en que no poseía nada vivo y sólo los procesos químicos, etc., tan pronto como el rayo de lo vivo cae sobre la materia surge una formación determinada, completa, como Minerva brota armada de la cabeza de Júpiter."

4. El principio hegeliano de la inteligibilidad del universo impone todavía otra ligazón a la filosofía natural: pasamos de la sublime libertad alcanzada por Copérnico, Bruno y Galileo a una visión cósmica muy cerca de la angosta visión geocéntrica y antropocéntrica del mundo judío: la idea de desarrollo es sofocada en su propio germen. Se puede decir que el principio de Hegel queda refutado por el mero hecho de esta consecuencia a que nos fuerza. Cuando el espíritu absoluto llega en el espíritu humano a su autoconocimiento y el nuevo sistema del idealismo objetivo significa el término de este conocimiento de sí, la Tierra debe ser el escenario central del desarrollo de lo divino, desarrollo que ha debido encontrar su término en la época de Schelling y Hegel. Así se explica la doctrina de Hegel acerca de la importancia central de la Tierra en el universo. "La Tierra es, entre todos los planetas, el más excelente, el mediador, lo individual." Aquí Hegel utiliza ideas de Kant y de Herder. Así, pues, la Tierra está destinada a ser el lugar del desarrollo de lo absoluto hasta adquirir propia conciencia. El lugar de la Tierra como centro del universo se convierte en la significación central del planeta para el universo. Esta idea la encontramos ya iniciada en los fragmentos teológicos, donde descansaba en la posición central de Cristo en la historia, y tenemos de este modo que la época teológica de Hegel coincide también en este punto con la época filosófica. Es insensato buscar la razón de estas desviaciones de su sistema de las grandes formas de la doctrina evolutiva en la desorbitada conciencia que Hegel tiene de sí mismo. De hecho Hegel podía pensar muy bien que, gracias a él, el idealismo objetivo logra ascender a la conciencia de sí mismo. El sentimiento de soberbia sobre este particular anima a toda la escuela fundada por Schelling. Hegel ha atribuido siempre a Schelling el descubrimiento de este punto de vista mientras que para sí se ha reservado su elaboración metódica.

VI. El problema de la filosofía del espíritu

La filosofía del espíritu es la parte última y, con mucho, la más influyente de su sistema. Esta parte tiene como tema el despliegue espontáneo del espíritu. Comienza fijando el punto, el lugar en el proceso cósmico en que ocurre la marcha de la naturaleza hacia el espíritu y termina con la realización del espíritu absoluto en la filosofía acabada, en la cual ese espíritu se comprende a sí mismo. El espíritu es "la Idea real que se sabe a sí misma". Este "espíritu real" tiene que ser distinguido de la idea lógica, cuyas relaciones eternas han sido desarrolladas en la ciencia de la lógica. Estas relaciones lógicas del proceso cósmico no son un conocimiento que existe en sí y para sí sino que deben ser pensadas por nosotros. La idea lógica es el primer supuesto del espíritu real, es decir, aquella suposición que condiciona en general todo el proceso cósmico. Pero la siguiente

suposición del espíritu es la naturaleza, y de esta suerte el resultado final de la filosofía natural consistirá en aportar la prueba de la necesidad del espíritu. "Lo vivo es la manera más alta de existencia del concepto en la naturaleza." "… En su movimiento el animal se ha desligado por completo de la gravedad, en la sensibilidad se siente a sí mismo, en la voz se oye a sí mismo; en el proceso de la especie existe la especie pero también únicamente como individual"; en la muerte tenemos la autocancelación constante de la individualidad de la vida. Todos estos "momentos" utiliza Hegel para preparar el tránsito al espíritu. Pero como el proceso cósmico no es evolución, estos "momentos" sólo pueden ser miembros de una dialéctica en la cual el proceso cósmico alcanza su fin. El espíritu está "como fin de la naturaleza, contenido siempre en ella". La Idea "perfora el círculo" de la vida animal: ésta es la significación de la muerte: como la especie existe sólo como individual tiene una existencia inadecuada a la universalidad de la Idea, y ésta tiene que abrirse paso quebrantando esta inadecuación. "La finalidad de la naturaleza consiste en matarse a sí misma y en perforar su corteza de lo inmediato, de lo sensible, en quemarse como el ave Fénix para renacer de esta exterioridad rejuvenecida como espíritu." En la cancelación o superación de la exterioridad consiste la idealidad del espíritu. "El espíritu no surge de la naturaleza de modo natural." "La naturaleza como tal no llega en su autointeriorización a este ser para sí del espíritu."

Siempre que Hegel apela a estos giros un tanto místicos está operando en él un sesgo teológico que consiste en atribuir una existencia al reino de las relaciones lógicas de la lógica-metafísica, existencia que va hasta más allá de su validez en el proceso cósmico mismo. Así ocurría con la aparición de la naturaleza y así ocurre con el manadero del espíritu. Se distinguen las etapas de la autointeriorización de la naturaleza con respecto al tránsito al espíritu. Porque este tránsito no ocurre de la misma manera que la marcha de las etapas en la autointeriorización de la naturaleza.

El desarrollo del espíritu consiste en la realización de su esencia y ésta es la libertad. Con hondura define Hegel como esencia de la libertad la independencia del espíritu de todo lo exterior, en virtud de la cual puede abstraerse de su propio ser, puede soportar el dolor y hasta destruir su propia vida. Vemos también aquí cuán distante se halla esta doctrina del desarrollo de cualquier subordinación del espíritu a conceptos naturales, y también comprendemos que el desprecio de Hegel por la naturaleza, la separación del espíritu con respecto a ella en medio del desarrollo, constituye un rasgo fundamental de este sistema. Pero una vez que el espíritu entra en la existencia, toda la historia se encuentra bajo el concepto de un desarrollo según el cual lo que aquél es en sí se hace consciente, se convierte en su conciencia y lo que trae consigo como disposición lo verifica o realiza mediante su trabajo.

Este desarrollo se desenvuelve en tres etapas: como espíritu subjetivo se elabora para sí la conciencia de su libertad; como espíritu objetivo realiza esta libertad en el mundo del derecho, de la moral, del Estado y de la historia; y como espíritu absoluto se establece en la unidad de su existencia y de su concepto en el arte, en la religión y en la filosofía.

Hay que comprender esta secuencia interna como condicionada por la interna necesidad del sistema. La idea del desarrollo como tal no contiene la necesidad de un

término definitivo. En el concepto de desarrollo tenemos tan sólo la idea de que las condiciones internas de la estructura anímica comprenden una tendencia de ir hacia adelante y una dirección de esta tendencia. Y esto puede demostrarse mediante un análisis de la estructura anímica. Pero no está implicado que tal desarrollo vuelva sobre sí mismo y se cierre, como totalidad, en una síntesis de todos sus "momentos", y hasta semejante implicación contradice ese afán contenido en nuestra estructura que consiste en desplegarse, en ir hacia adelante, afán que ha sido reconocido también por Hegel. Y, desde el punto de vista de Hegel, vistas las cosas bajo el concepto de desarrollo, los dos aspectos del proceso de este desarrollo lo componen el ahondamiento de la conciencia en su interioridad y la realización de esta interioridad en derecho, moral, Estado e historia política. La historia del espíritu objetivo y del espíritu absoluto compondrían estos dos aspectos del desarrollo de la humanidad. Pero Hegel tiene que establecer el retorno del espíritu en su interioridad absoluta como lo último. Precisamente por entonces, cuando se constituía su sistema, salía él de un periodo de mística y ésta, en todas sus formas a partir del neoplatonismo, ha reclamado el retorno del espíritu a la interioridad, la aprehensión de Dios en el propio seno.

Pero se ve muy bien cuántas dificultades tenían que nacer de aquí para comprender las etapas en la sucesión de los tiempos históricos. Así tropieza Hegel en el ordenamiento de las etapas con la imposibilidad de encontrar una separación neta entre la legalidad según la cual tiene lugar el desarrollo en el tiempo y las relaciones meramente lógico-metafísicas con arreglo a las cuales se ordenan en serie las formas históricas de existencia. La estructura de las ciencias del espíritu se invierte, desde un principio, y la comprensión histórica es sacrificada al esquema metafísico.

Este mismo conflicto entre la tendencia metafísica y las más profundas intenciones históricas de Hegel se nos revela en un segundo punto. Y también se nos muestra la interna dualidad que había de dividir a sus partidarios metafísicos y teológicos, por un lado, y a los pensadores históricos procedentes de él, por otro.

Hegel había partido con la intención de superar la oposición entre la realidad de la vida y las reglas imperativas del espíritu que se imponen a aquélla desde fuera como un *a priori*. Había recogido lo conceptualmente universal, por lo tanto, toda la legislación de la vida, de lo real mismo. Éste es el punto en que se enfrenta a todo el pasado del pensamiento humano y en esto radica, principalmente, la originalidad de su ánimo y de su sistema. El hecho de concebir esta ley de la realidad como un sistema de relaciones lógicas y este sistema como dialéctica representa la parte finita de su trabajo. Los "momentos" de la vida que se desarrolla le habían llevado más allá del conocimiento por el entendimiento. Una ley inmanente daría satisfacción a la fluidez de esa vida y creyó haber encontrado en el método dialéctico el medio apropiado. Pero lo imperecedero en Hegel radica en ese conocimiento de que los grandes principios que las diversas épocas han plantado frente a sí como leyes intemporales, absolutas, en calidad de normas de moral, de verdades religiosas absolutas, de reglas del derecho, diferenciándolas así de su propia vida, nacen en el desarrollo mismo y ceden su lugar a otras en su transcurso. No existe, por lo tanto, nada absoluto, rígidamente establecido, en los conceptos religiosos ni

en las prescripciones de la vida. Todo es relativo, y absoluta es sólo la naturaleza del espíritu mismo que se manifiesta en todo ello. Y tampoco para este conocimiento de la naturaleza del espíritu se da ningún término final, ninguna concepción última, todas son relativas, todas han hecho lo bastante si han satisfecho a su época. Esta gran doctrina que, con su más poderosa consecuencia en marcha, la relatividad del concepto de propiedad, revolucionó el orden social, condujo también consecuentemente a la relatividad de la doctrina de Cristo. Pero la teología de Hegel se halla, desde un principio, girada en círculo por su intención metafísica. El espíritu llega a conciencia de sí mismo, en el plano de la representación, en el dogma cristiano y, en el del concepto, en la filosofía de Hegel. Y llega a la realización de la libertad en la aristocracia de funcionarios con un jefe monárquico y con representación del pueblo.

Éstos son los "momentos" que condicionan ahora el desarrollo de la filosofía del espíritu de Hegel. Desarrollo que se mueve en la acción recíproca entre la intención metafísica de su espíritu y su poderosa y genial voluntad de revelar la interioridad y el desenvolvimiento en la historia y en las ciencias particulares del espíritu.[*1]

VII. Hegel en Berlín

Con Hegel, Berlín se convierte en el centro del movimiento filosófico. La nueva filosofía alemana se había iniciado en Königsberg; en Berlín la Ilustración se le había enfrentado con animosidad; se fue desarrollando en Jena y el esplendor breve pero magnífico de esta ciudad había visto en sucesión o juntos a figuras como Reinhold, Schiller, Fichte, los hermanos Schlegel, Schelling, Oken, Krause y Fries. Como el problema cuya solución no había sido ofrecida por Kant presentaba diversas posibilidades de resolverlo, estos pensadores fueron pasando de un periodo de coincidencias pasajeras a oposiciones cada vez más fuertes. De la vida misma nacían también otros conflictos. Hegel fue uno de los últimos en abandonar en 1807 el hogar del idealismo trascendental. En Heidelberg se había ido desarrollando la doctrina romántico-filosófica; allí operaba la nueva escuela romántica y por un momento se unen Daub, Creuzer y Hegel. Pero Berlín se había convertido en el centro del nuevo movimiento de las ciencias del espíritu y allí afirmaba la filosofía trascendental su puesto con figuras como Fichte, Schleiermacher y Solger. Cuando, después de la muerte de Fichte, se ve desprovista de caudillo, llega Hegel, en el otoño de 1818, después de unas largas vacaciones. Hegel viene ahora poseyendo un sistema; había elaborado ya la *Fenomenología* y la *Lógica* y acababa de aparecer su *Enciclopedia,* donde se exponía la trama de su sistema.

La situación en Berlín no podía ser mejor para él. Un lugar vacío y una necesidad urgente.

Llegó como el hombre del que necesitaba Berlín en ese momento. De su relación interna con su época y de la posición científica y política de Berlín dependió la influencia extraordinaria de Hegel sobre la vida alemana. Una vez más se mostró la función propia de la universidad moderna, que consiste en multiplicar la acción de un hombre sobre el

espíritu científico de su época. Constituye una resonancia que refuerza el sonido natural de la cuerda con los armónicos que la acompañan.

Hegel era el más grande filósofo del mundo histórico producido por Alemania. Ya su labor en Heidelberg fue reforzada por la interna afinidad de esta dirección de su filosofía con sus colegas Creuzer y Daub. El primero, un filósofo lleno de filosofía romántica, ocupado por entonces con la figura de Proclo, tan cercano al neoplatonismo y a Hegel, tenía que reforzar como es natural la influencia de Hegel en los círculos filológicos. Y Daub, que trataba de elaborar la nueva teología especulativa partiendo de las ideas de Schelling, ahonda ahora en la *Fenomenología* de su amigo y entre todos los discípulos a los que llegó la influencia personal de Hegel, es el más profundo, sin duda. En el semestre del verano de 1821 dio un curso sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que para él representaba la clave de los fenómenos religiosos.

Pero más fecundo todavía para la acción de Hegel fue el suelo de la Universidad de Berlín. Sus cursos, que se extienden desde el invierno de 1818 hasta el de 1831, abarcan todas las partes de la filosofía. Partían de la historia de la filosofía, explicada en invierno durante cinco horas semanales, para llegar al panorama de su sistema en la *Enciclopedia.* La lógica y la metafísica las explicó regularmente en verano, a cinco horas, sin desviarse ni una sola vez de este orden; representaban su curso fundamental como introducción a los métodos y a los principios mediante los cuales trataba de explicar la realidad. Pero en este punto se nos muestra algo que sorprende. Su lógica ha sido explicada por sus discípulos innumerables veces, con frecuencia ha sido redactada, pero el nuevo método, que partía, sin embargo, de un problema auténtico y permanente y que contenía puntos de vista fecundos, no ha beneficiado hasta hoy a la ciencia de la lógica en manera considerable. Explicó filosofía natural, que designaba también como física racional, nada más seis veces. Sólo en el quinto semestre volvió a la tarea. No estaba reforzada por ningún otro curso referente al conocimiento natural. Y ninguno de sus discípulos le sucedió en este campo con un trabajo fecundo. Allí donde reinaba un Alejandro de Humboldt y luego un Juan Mueller, no había lugar para un tratamiento tan retrasado de la naturaleza. Aquí estaba el talón de Aquiles de su sistema, el punto vulnerable. No le fue posible aclarar el conocimiento natural de su época mediante una fundamentación lógica y una generalización, como ya por su tiempo lo hacía Comte y más tarde lo haría Mueller. La gran idea de desarrollo de la filosofía natural de Schelling que Steffens, Oken, Baer habían hecho fecunda, quedó estéril en sus manos. No le fue posible utilizar las sugestiones de estos hombres para desarrollar una teoría evolutiva. Pero esto fue lo importante: que se apoderó de esta idea del desarrollo del universo como base para explicar la evolución del mundo histórico. Era el filósofo del mundo histórico. Extendió la idea del desarrollo a todos los dominios de la cultura humana. Enseñó a comprender el Estado, el derecho, la religión, el arte y la filosofía partiendo de su desarrollo. Muestra a sus discípulos lo que cada una de esas manifestaciones de vida es, mostrándoles su historia. Su esencia se manifiesta en su historia.

Ha abarcado todo el mundo histórico en sus cursos de antropología y psicología, filosofía de la historia, derecho natural y ciencia del Estado, filosofía de la religión,

estética o filosofía del arte, finalmente historia de la filosofía, que para él no sólo era propedéutica sino también cierre de todo el sistema.

Comenzó sus lecciones en Berlín con un curso sobre derecho natural y ciencia del Estado. La *Filosofía del derecho* constituye su obra de la época de Berlín. En el sexto semestre (1821) explicó filosofía de la religión por primera vez. En el noveno, o sea, en el invierno de 1822, explicó por vez primera filosofía de la historia universal, que fue ampliándose de tal manera que en el invierno de 1830 no explicaba más que una parte, en cuatro horas semanales. Completó, como vemos, las materias de sus cursos mediante la filosofía de la religión y la filosofía de la historia universal. Con las dos completaba el ciclo de sus lecciones sobre el mundo histórico que había abarcado su labor de Heidelberg.

Caracteriza el aspecto imperial de su genio que, durante la época de Berlín, dominó con absoluta exclusividad la filosofía de la capital. Cuando llegó a Berlín, en 1818, se hallaba como único representante de la filosofía el estético y romántico Solger. Amable, espiritual, pero con toda la incapacidad del temperamento romántico para actuar en cátedra mediante un conocimiento conceptual claro, Solger no había podido afirmar, después de la muerte de Fichte, el lugar que a la filosofía corresponde en la universidad. Con una especie de cansada resignación contempló el desarrollo poderoso de las ciencias particulares en la universidad. Sólo un año estuvo trabajando al mismo tiempo que Hegel. Murió a los 39 años, el 25 de octubre de 1819. A partir de este tiempo, Hegel representó la filosofía como un dictador. En torno a él se encaramaban sus discípulos, que comentaban su sistema como los escolásticos el de Aristóteles.

La acción más fecunda de Hegel en esta posición prominente no radica en la influencia de su sistema sobre el desarrollo de los principios filosóficos. La doctrina de los principios se manifiesta dentro de su escuela como algo rígido, duro, de un carácter cerrado, con pretensiones de verdad definitiva y, por lo tanto, incapaz de desarrollo. No había más que discípulos y adversarios; y un dictador que juzgaba toda objeción a su doctrina en soberbio apartamiento. Sólo uno se mantuvo en su sitio, Schleiermacher, que tuvo como discípulo a Ritter. Y sólo un profesor de filosofía trató de defender, frente a Hegel, el punto de vista de la investigación empírica: Beneke.

Pero Hegel tropezó en Berlín con ciertas condiciones que habían de prestar la mayor resonancia a sus pensamientos sobre el mundo histórico. Sobre todo porque el profundo filósofo de la historia se encontró aquí con la dirección histórico-crítica, que había llegado a un espléndido desarrollo en la filología de Schleiermacher, de Boeckh y de Wette y en la escuela histórica de Savigny. Ésta es precisamente la gran bendición de la universidad, que en las mismas mentes jóvenes confluyen métodos diferentes con los que se abarcan los mismos problemas. Las mayores influencias a que ha dado origen Hegel se producen en aquellas cabezas que llegaron a enlazar su profunda doctrina del desarrollo con los métodos críticos y con las ideas acerca de la vida de las naciones surgidas de la escuela histórica. En los cursos posteriores de Hegel parece que ha tenido lugar la fusión de la visión fundamental de la escuela histórica con el punto de vista de la fenomenología y de la lógica. Esta fusión es la que ha hecho posible que Vatke trace los primeros rasgos de

una historia crítica de la religiosidad judía; ha llevado a Strauss, en el que confluyen Schleiermacher y Hegel, a la crítica de los Evangelios. Opera también en la *Historia de la filosofía griega* de Zeller. Y el enfrentamiento con Savigny y la escuela histórica del derecho presta a las obras de Gans toda su virtualidad.

Pero se hace valer también otro enlace, debido a las condiciones de Berlín entonces. Era la época en que la cuestión del paso de una monarquía jurídicamente regular a un Estado constitucional agitaba todos los ánimos. A esto se añadían las limitaciones impuestas a estudiantes y profesores después del loco asesinato de Kotzebue por Sand, en 1819, atentado que tenía sus raíces en un idealismo exagerado. Desde fuera actuaban también los cambiantes destinos políticos de Francia, que trataba de instaurar la libertad política, lo mismo que la marcha incontenible del movimiento de reforma en Inglaterra, que disolvió el viejo gobierno aristocrático del país. Lo mismo que ahora la juventud se siente movida por los problemas sociales, lo era entonces por las ciencias políticas. El punto de vista conservador de Savigny no podía satisfacerla. Eduardo Gans adoptó el principio del progreso hacia la libertad, de la dialéctica incontenible de la historia, y en este punto se injertan Lasalle, Engels y Marx.

Otro punto de partida de influencias fecundas lo encontramos en la relación que guarda la estética de Hegel con una concepción histórica de la literatura y del arte. Hotho, Roetscher y Werder fueron los representantes de una nueva y profunda concepción de lo bello y del arte con la que abarcan el contenido de ideas de las obras de arte y su relación con el contenido espiritual de la época, y los discípulos más jóvenes de Hegel, Rosenkranz y Vischer han desarrollado luego sobre esta base una estética que ha influido largamente. También esta dirección, que desarrolló el idealismo objetivo como una concepción estética del mundo, se ensanchó con el culto de Goethe, que representaba para Hegel un asunto personalísimo, con el ahondamiento en la gran tragedia griega, que él supo colocar en un nuevo punto de vista, con la alianza de su dirección, encaminada al contenido ideal, y la investigación histórico-literaria de Boeckh y sus amigos.

En todo esto se manifiesta especialmente fecundo un aspecto particular de la doctrina de Hegel. Coloca en el mismo plano los fenómenos políticos y filosóficos, los religiosos y los artísticos. Se pudo captar sus relaciones históricas al colocarlos en una interna relación ideal, y esto era posible porque el mismo movimiento de la Idea encontraba en todos ellos nada más que un modo diferente de manifestarse. Como si se comprendiera el espíritu universal y la marcha de su desarrollo como siendo los mismos en todas estas manifestaciones. Esta gran hazaña de Hegel consistente en subordinar al mismo proceso ideal de la historia todas sus manifestaciones ejerció un poder fascinador en la juventud que le rodeaba.

Esta gran influencia, justificada, de Hegel, fue reforzada por la relación de su filosofía con los círculos gobernantes. Esta segunda influencia ha sido objeto de críticas desfavorables. Tratemos de apartar lo que es legítimo de los ataques injustificados. La relación que su filosofía guardaba con lo que por entonces buscaban espíritus tan nobles como Altenstein y Schulze condujo a una íntima relación personal entre el filósofo y las cabezas dirigentes del gobierno. Pero gracias a esta conexión, que en sí no merece ningún

reproche, Hegel se vio envuelto en los errores de la política universitaria de entonces y se originaron fallas que no pueden ser silenciadas. Se mostró débil frente a las exigencias de los instrumentos de la reacción. Y, en cierto grado, hasta utilizó las ventajas que así le crecieron para asegurar su dominio. Porque era un carácter autoritario. A esto se añadió algo más. En su sistema se albergaba una dualidad que ilustraremos en el curso de esta exposición.

Tratemos de exponer la situación enredada en que desembocó lo mismo lo personal que lo objetivo. Llegó en un momento en que importaba hacer valer la conciencia histórica acerca del valor de las fuerzas que actuaban en Prusia. Precisamente el 18 de octubre de 1817 se había celebrado la fiesta de Wartburgo. Altenstein trataba de contrarrestar la intervención de la juventud en la política y los inciertos ideales de ella; vio en Hegel, desde un principio, al hombre que, gracias a una comprensión madura de la situación del mundo, podría servirle en esto. Al correr el tiempo, su convicción en este sentido fue reforzándose. El favor de Hegel en los círculos gubernamentales fue aumentado por el aprecio en que le tenía Juan Schulze. Este personaje, de tan vivo temperamento, que conciliaba en sí un talento indiscutible para los negocios con una desinteresada afición a las ciencias, había sido llamado a Berlín en el verano de 1818 por recomendación del canciller Altenstein. Como estudiante en Halle había sido influido fuertemente por la ética filosófica de Schleiermacher y por la filología de Wolf. Y, para ahondar sus conocimientos de filosofía, siguió entre 1819 y 1821, en las horas vespertinas, toda la serie de los cursos principales de Hegel. Después de las lecciones solía entretenerse con Hegel sobre la materia de las mismas y se convirtió en un partidario entusiasta del gran filósofo. Pero la influencia de Hegel sobre el gobierno se funda más sólidamente en el acuerdo en que el espíritu de su filosofía se halla con los ideales moderados de Altenstein y Schulze.

Pero por entonces la administración universitaria de estos dos excelentes varones se veía obligada, por la situación de las cosas y gracias a la desdichada política de Hardemberg, a hacer dañosas concesiones a la reacción. Acaso podrían justificar lo que hicieron amparándose en la necesidad de la situación. El hombre público que ejerce un cargo tiene que hacer concesiones para contrarrestar cosas fatales, si no quiere renunciar a su acción de contrafreno. Pero otra cosa ocurre con los profesores y los pensadores que no tienen más oficio que el de representar la verdad y que, por lo tanto, están obligados a defender en absoluto en la universidad las condiciones de trabajo libre en pro de la verdad. Hegel podía ser tan conservador como quisiera, podía colocarse al lado del Estado burocrático prusiano y de las consecuencias de este tipo de Estado en el sentido federiciano, con tanta decisión como le permitieran sus ideas políticas, podía también condenar la intervención de la juventud en la política activa con toda la fuerza que le sugiriera su concepto acerca de la dirección de los negocios públicos, pero lo cierto es que la filosofía no prospera más que sobre el suelo de la libertad. Una acción sometida al Estado, dependiente de él, ya no es un oficio provechoso para el filósofo, el historiador o el pensador político. De lo contrario tendremos una ciencia filosófica, histórica o política reconocida y estampillada por el Estado y que no servirá ni para la ciencia ni para el

Estado. Estas verdades inconmovibles fueron encarnadas por Schleiermacher, Niebuhr y Boeckh, y el conflicto con estos personajes en que desembocó Hegel en los asuntos universitarios fue fatal para el carácter de Hegel y para el juicio de la posteridad. Y todavía hay algo peor. No se mantuvo la libertad suficiente frente a los instrumentos, poco valiosos, de los que se sirvió la reacción en aquellos días. Así se dejó llevar hasta el punto de cooperar en aquel paso desdichado que representó la destitución de Beneke de su puesto de profesor en la universidad.

Es un espectáculo ingrato contemplar a este gran pensador y, sin duda, un carácter íntegramente honrado y sincero, envuelto en una actitud equívoca que lo alejó de los mejores hombres de su tiempo y lo aproximó hacia los peores, al coincidir con ellos en los asuntos de la universidad. Pagó su poder a un precio demasiado alto. Él, sobre todo, dio pie para aquel juicio contra la filosofía universitaria que va desde Schopenhauer a Feuerbach y de éste a Nietzsche. El daño que Hegel y Schelling, como filósofos del Estado, han producido al nombre puro de la filosofía es enorme. Es un destino trágico de los grandes caracteres autoritarios en la vida científica que compran su influencia dominante con concesiones o con posiciones un poco equívocas, que no se hallan de acuerdo con el carácter del trabajo científico y con la exigencia pertinente de un pensamiento objetivo, atento a la inspiración de las cosas. En este particular es lo mismo que uno se deje influir por un partido radical o por un gobierno. Abandono con gusto estas debilidades para concertar el cuadro de conjunto del hombre verdaderamente grande y abarcar en su comprensión todo el fruto de su acción en el ámbito de influencia por él conquistado. Y como toda grandeza se funda primeramente en la personalidad, comenzaré por presentar ésta.[*]

[1] Faltan en el manuscrito algunas páginas.

[*] En este punto se interrumpe el manuscrito.

[*] (En este punto se interrumpe el manuscrito y la nota a continuación se encuentra en una hoja aparte.)

[1] La filosofía hegeliana de las ciencias del espíritu conduce en último término a una construcción del transcurso histórico concreto mediante la determinación de las etapas de conciencia recorridas en él según la significación que tienen para la idea cuya totalidad se hace explícita en ellas. Estas etapas se reducen a fórmulas en la *Filosofía de la historia*, y la vida de las naciones no es sino para realizarlas. Hegel representa la ejecución más acabada de aquella dirección de la filosofía de la historia que convierte las formas de ésta en conceptos concentrados, en fórmulas unitarias que guardan relación recíproca entre sí. Lo mismo que hicieron en su tiempo Platón y Aristóteles, se abarca en conceptos la realidad concreta sólo que, ahora, cada fórmula lo mismo que la conexión entera constituyen expresión de un proceso y no de relaciones quietas.

Se trata de una tarea insoluble. La teoría es siempre análisis y abstracción. Y así ha ocurrido también, en el fondo, que las fórmulas de Hegel no hacen sino expresar analítica y abstractamente un solo aspecto del proceso histórico. Hegel concibe aquellas relaciones universales de cada conciencia, establecidas por la filosofía trascendental, mejor dicho, aquellas relaciones de la conciencia universal que están comprendidas en la conciencia individual. La distinción entre sujeto y objeto, oposición, negación, síntesis, conciencia, autoconciencia, captación de lo universal en sujetos finitos singulares, el concepto de razón que así nace, las categorías. Las bases de este punto de vista lo constituyen las etapas de la naturaleza, expresadas de nuevo según las relaciones universales del comprender. La relación, la vida orgánica, la reflexión en la conciencia pensante. En ésta se hallan contenidos los "momentos" formales que acabamos de señalar y que construyen la historia. Relación de lo particular y lo universal, de lo finito y lo infinito, tendencia de realización de lo absoluto, los momentos que son necesarios para ello. Todo esto no son más que abstractos contenidos parciales de la realidad histórica concreta. El valor perdurable de la filosofía de Hegel reside en la posibilidad de utilizar estos conceptos. Penetramos en la historia desde los más distintos ángulos mediante el análisis y la abstracción. El intento de encontrar formas generales de la interacción psíquica constituye también no más que un aspecto, como el intento de Hegel que consiste en partir de aquello que se manifiesta en los sujetos como espíritu universal y hace posible el conocimiento, el arte y la moral.

[*] En este punto se interrumpe el manuscrito.

LA FILOSOFÍA ALEMANA EN LA ÉPOCA DE HEGEL

I. Los filósofos de la totalidad cósmica, cuyos aspectos son Dios y el mundo

Hemos alcanzado la altura desde la que nos es posible darnos cuenta de la formación de la ciencia filosófica fundamental en la época de Hegel y la participación de los contemporáneos en estos intentos.

1. La filosofía alemana después de Kant, Jacobi y Fichte está condicionada por el problema de Kant acerca de la posibilidad y del alcance del conocimiento. Toda dirección anterior del pensamiento filosófico recibe su nueva forma al subordinarse a este problema. Y esta filosofía recibe su contenido y su dirección fundamental mediante la poesía y la literatura; es menester elevar a conocimiento conceptual el sentido y la significación del mundo y de la vida que ha sido expresado en imágenes por la poesía. Y, así, el valor de toda dirección filosófica se medirá con arreglo a la fuerza con que responda a esta tarea. No parece estar muy a tono con el sentido de nuestra filosofía actual el hecho de que el empirismo, que por esa época dominaba en Francia y en Inglaterra, no encontrara ningún representante alemán destacado. Pero esto era consecuencia de que la doctrina de Kant contenía una verdad indudable. Si nuestra experiencia se va constituyendo por medio de la energía sintética que se basa en nuestra autoconciencia y que se manifiesta en las categorías, en ese caso el empirismo de un Hume o de un D'Alembert, de un Mill, o de un Comte, queda quebrantado, y esta consecuencia se imponía con tanta mayor decisión cuanto que todavía no se habían visto las limitaciones de la teoría kantiana que más tarde reveló el neokantismo. Y si la filosofía ha de interpretar el sentido del mundo, entonces toda nueva forma de la misma debe albergar en sí algo de esta interpretación y un sistema satisfará en tanto mayor grado cuanto más unitaria y completa sea su interpretación del mundo.

La vida alemana de la época, que vibra sobre todo en la poesía, se concentra en el empeño de abarcar el sentido divino infinito de este mundo, para subir de aquí al valor de la existencia humana, a la divinidad de las personas, al orden de la sociedad. La entrega a las grandes objetividades engendradas por el espíritu humano se convirtió, para esta época, en el fundamento vital de todos los bienes, ideales y normas morales. Expresión metafísica de este sesgo es la interpretación del universo por sí mismo, la contemplación de la presencia de lo infinito en lo finito, de una conexión ideal en el nexo de las cosas finitas según espacio, tiempo y causalidad, la unidad de Dios y el mundo. El punto de vista que así surge es panteísmo, es decir, Dios y el mundo, lo infinito y lo finito, lo universal intemporal y lo individual, determinado según espacio, tiempo y causalidad, no son más que los dos aspectos del universo. Y, ciertamente, aquellas primeras determinaciones constituyen la expresión de la esencia del todo: los enunciados sobre su ser son inseparables del valor que les conviene, y por eso expresan el sentido del mundo, porque su realidad y su valor coinciden en sus determinaciones. El sentido del mundo se

hace explícito en la sucesión de las etapas de su desarrollo; en este desarrollo ocupamos nuestro lugar, y nuestro valor y la significación de nuestra propia existencia se determinan por el modo como cooperamos en este desarrollo. Sólo desde el punto de vista del panteísmo es posible una interpretación del mundo que agote su sentido por completo. Porque el sentido de cada cosa y de cada persona se contiene en lo ideal, en lo infinito, en lo valioso que se manifiesta en lo finito. Si lo divino se contiene por completo en estas manifestaciones finitas podrá también ser conocido por completo en ellas. Si fuera algo que está más allá de estas manifestaciones no habría entonces, como es obvio, ningún medio legítimo para captar ese excedente, que no se da en ninguna experiencia mental. Y si la metafísica poseyera algún medio para alcanzar, valiéndose de razonamientos, lo inexperimentable, entonces tampoco tendríamos ningún puente que nos llevara gradualmente de este más allá absoluto y de sus determinaciones eternas a lo finito y pasajero.

Sólo tres filósofos cumplieron con la misión que señalamos: Hegel, Schleiermacher y Schopenhauer, y ellos fueron los que acapararon el interés de la época y su influencia llegó a la siguiente generación. Entre estos tres triunfa entonces Hegel, porque promete un conocimiento completo de la totalidad cósmica en desarrollo.

2. Schleiermacher se halla impregnado en sus *Discursos* del sentimiento de la presencia de lo infinito en lo finito, de la inmanencia de lo divino en la existencia individual pasajera. Hablar de un ser de Dios antes o fuera del mundo es, para él, huera mitología. A esto corresponde la idea posterior de que la misma totalidad del ser se halla "puesta" como multiplicidad en la idea del mundo y como unidad en la idea de Dios. Pero esta presencia de lo infinito en cada momento de la existencia finita y en cada lugar de la misma se nos da únicamente en la intuición y el sentimiento, por lo tanto, en la vivencia del valor infinito de un momento de la existencia, en el amor, que experimenta este valor en los demás, en el sentimiento de la naturaleza y en la conciencia histórica, que vuelven a encontrar ese valor en lo que nos rodea y en lo que fue antes que nosotros. Como sentimiento, este saber se halla subjetivamente limitado pero, como primordial, representa la revelación de la ley fundamental de las cosas en el espíritu humano. Pero ni el conocimiento puede alzar a pensamiento universalmente válido esta divinidad constantemente presente en la vida, ni debemos pretender tratar de definir el ser de Dios partiendo de nuestra conciencia moral. La idea de Dios y el sentimiento siempre despierto del mismo, de la dependencia en que estamos respecto a Él, constituyen el supuesto tanto de nuestro conocimiento como de nuestro querer.

Esto lo demuestra Schleiermacher por una vía que, si metódicamente se halla condicionada por el análisis que hace Kant de la conciencia, en sus conceptos fundamentales lo está por Schelling y Platón. Pues también para la formación de sus conceptos filosóficos el punto de partida lo representa aquel "sistema" de Schelling fundado sobre la intuición intelectual, de 1801, y que luego fue defendido por éste y por Hegel. Dios es la unidad del pensar y del ser, de lo ideal y de lo real. Y se halla únicamente en la totalidad absoluta o en el universo. Pero Schleiermacher se diferencia

de Schelling y aminora el rigor de este panteísmo al afirmar que la intuición intelectual, como sostiene Kant, es irrealizable por el pensamiento humano. Así la idea de Dios no es más que el supuesto que exige el saber como coincidencia del pensamiento y del ser, y en el que la voluntad encuentra su seguridad de que el ser exterior adopta el sueño ideal de nuestro querer. Ambas cosas no se pueden explicar sino por la unidad radical, primordial, de lo real y lo ideal. Nuestro pensamiento oscila constantemente entre el predominio de la percepción sensible y del entendimiento enlazador. Allí rige la forma del juicio y aquí la del concepto. Al espíritu humano no le es dable colocarse en el punto unitario de ambos, la intuición intelectual de Schelling.

3. Schopenhauer es el último de los tres panteístas que elaboró su sistema del mundo. Ha tenido lugar ya el desarrollo, que vamos a exponer en seguida, según el cual no se concibe el fondo de las cosas como razón que se hace explícita en determinaciones intelectuales sino como oscura voluntad de vivir, inaccesible al pensamiento y sólo captable en la vivencia. La idea del desarrollo, que ya en Hegel se hallaba doblegada por el retorno del espíritu a su etapa más alta en la religión absoluta, había encontrado todavía un retroceso más definitivo en la historia de la voluntad de vivir de Schelling, que termina con la cancelación de esta voluntad. Estaba ante el alma de Schelling el gran esquema del neoplatonismo que abarca la conexión cósmica en la realización del ímpetu de vida y, al mismo tiempo, su superación mediante esta realización, y prestó a su sistema el contenido de las vivencias y la articulación en la forma poderosa de Plotino, de Scoto Erígena y de Spinoza.

Pero aquí encontramos el lugar solitario que corresponde a Schopenhauer en medio de este desarrollo y su suprema grandeza al utilizar exclusivamente estas intuiciones logradas en la vivencia para interpretar el mundo tal como se da, sin tratar de exceder este límite por ninguna clase de mística. Así, la voluntad de vivir, como índole fundamental del mundo, no se halla fuera de él como una fuerza divina, sino que es el mundo mismo, que aparece al entendimiento en las formas de lo finito. Y este mundo aparece, en la serie de las etapas del desarrollo, tal como lo había contemplado una vez Schelling. Por esta razón se traba, en aquello en que ha ejercido una acción extraordinaria, con los otros dos pensadores panteístas, pues realiza una última posibilidad del panteísmo en esta etapa.

El horizonte de Schopenhauer es más amplio y más europeo que el de Hegel y Schleiermacher. Desde joven ha acogido a Voltaire y la Ilustración franco-inglesa. Ha aceptado los resultados de Kant, según los cuales el tiempo, el espacio y la causalidad no tienen validez más que para los fenómenos, la materia no es más que el mero fenómeno, mientras que la cosa en sí se halla más allá de estas relaciones que, en su conjunto, constituyen el entendimiento. Pero las raíces de su concepción del mundo se hallan, sobre todo, en las obras de Schelling de 1800 y 1801. Lo mismo que éste y que Hegel, ha concebido la fuerza actuante como una e inmanente al mundo. Y, con mayor consecuencia que cualquier otro pensador de la época, ha tratado de realizar la interpretación del mundo por sí mismo. Aquí está su grandeza. Ninguno de esos

conceptos de Dios que convierten la perfección en característica del ser supremo ejerce poder sobre él. Su profunda mirada recorre el aspecto del mundo para penetrar en su alma. Participa con Hegel, Schelling y el primer Schleiermacher del desprecio romántico por el entendimiento. Para él vale sobre todo la intuición intelectual de Schelling; lo mismo que para éste el arte de Goethe, cuyo discípulo era, constituía el tipo de la comprensión del mundo. El mundo es la objetivación de la fuerza natural que actúa con adecuación a un fin, y se objetiva en una serie de etapas que comienza con las fuerzas de la materia inorgánica y se eleva a formaciones cada vez más altas. Añade a esto la inspiración de Fichte y del Schelling posterior, al concebir esta fuerza como voluntad o, mejor dicho, al concebirla por analogía con la voluntad, como la manifestación más conocida de esa fuerza. En la naturaleza inorgánica se oculta el ser de esta voluntad bajo las formas del acontecer mecánico, en el organismo se manifiesta como excitabilidad y en los niveles más altos de la vida animal, en la humanidad, se presenta como motivación; en el cerebro humano se nos ofrece de golpe el mundo como esta objetivación de la voluntad según todas sus formas de espacio, tiempo y causalidad, y el cuerpo del hombre no es más que la voluntad objetivada o manifestada. En todas estas proposiciones nos encontramos en el terreno del idealismo objetivo de Schelling. En la obra de Schelling acerca del idealismo trascendental encontramos que el inconsciente eterno, fundamento de todos los fenómenos, llega a conciencia únicamente mediante la separación en sujeto y objeto, que en la creación artística tiene lugar en el hombre, por don gratuito, una reconciliación pasajera de la dolorosa contradicción de una naturaleza que lo coloca implacablemente en contradicción consigo mismo lo mismo que le arrebata graciosamente esta contradicción. Y cuando Schelling avanza hasta determinar este protoser como voluntad y trata de destacar la irracionalidad de esa oscura voluntad inconsciente, vemos cómo en la evolución que se agita en el pensamiento de Schelling tenemos ya los “momentos” que permitirán a Schopenhauer concebir el mundo como una objetivación de la voluntad inconsciente, otorgar nada más que un carácter subordinado a la inteligencia consciente que actúa como entendimiento, derivar la individuación de un acto inteligible de la libertad, subrayar el dolor de la oscura voluntad elevada a conciencia y la liberación de este dolor en la creación y el goce artísticos. El influjo anterior de Voltaire y de la Ilustración francesa en la formación de su pesimismo, de su interpretación descarnada de la realidad y de su culto de la genialidad concurre con las influencias de Fichte y de Schelling.

Schopenhauer se diferencia de sus contemporáneos filósofos por el modo como influye sobre él la literatura francesa. El carácter equívoco, inabarcable, del mundo, la vanidad de los cambios políticos, el ciclo constante del acontecer histórico, las grandes ilusiones de la existencia, estos son los elementos realistas que emergen de la vivencia misma. Se hallaba bajo la impresión de la gran vivencia acerca del poder incoercible y de la insondabilidad de la voluntad en su ciega animalidad y en su quimera, acerca del carácter secundario del intelecto al servicio de la voluntad y, finalmente —y ésta era su experiencia máxima—, acerca de la liberación de esta servidumbre de la voluntad mediante la actitud contemplativa que actúa siempre en el arte y puede realizarse también

en la conciencia filosófica.

Éste es el Schopenhauer cuya filosofía ha influido en ese largo y yermo periodo que va de la muerte de Hegel al comienzo de nuestra gran época política, en los espíritus más profundos, como Hebbel y Ricardo Wagner, y mediante la cual el idealismo objetivo alemán ha cobrado, otra vez después de Hegel, un influjo europeo. Pero este mismo Schopenhauer explica todo este aspecto de la totalidad cósmica según el cual no se trata más que de un nexo de manifestaciones finitas en el espacio, en el tiempo y en las relaciones causales, como un mero fenómeno cerebral; lo que para el idealismo objetivo es un aspecto de la totalidad cósmica, ciertamente la inferior, desviada de la conciencia filosófica, se convierte en Schopenhauer en mera apariencia. Y nos queda como única realidad la insondable voluntad cósmica. Más tarde veremos cómo Shopenhauer ha derivado esta doctrina de Kant, cuán sorprendentemente ha mezclado el idealismo crítico de éste con su concepción cósmica de tipo más bien idealista-objetivo y las contradicciones que de esto se derivaron.

II. Desarrollo que va de la razón absoluta a la personalidad de Dios, a la voluntad como fundamento del mundo y al reconocimiento de lo irracional y de lo histórico

Entre los grupos filosóficos que se desarrollan sobre el terreno del idealismo objetivo y de su primera exposición en el “sistema” de Schelling, en 1801, el ala derecha compone en seguida un grupo muy animado y en cambio constante, dentro del cual constituyen los personajes principales Schelling, a partir de 1801, el Fichte posterior, Krause, el Federico Schlegel posterior y Baader.

Esos grandes personajes, que acuñaron el carácter de la época y determinaron el futuro, no veían en la unidad que opera la conexión, llena de sentido, del universo en la serie de etapas de su desarrollo, más que un aspecto de la totalidad cósmica, cuyo otro aspecto lo constituye el nexo de las cosas finitas en el tiempo, en el espacio y en la causalidad. Esta unidad operaba en forma inconsciente o supraconsciente. Y sólo merced a la separación entre sujeto y objeto, realizada en la conciencia, y que tiene lugar en cada sujeto individual, llegaba al conocimiento de sí misma. Cuán difícil era, todavía, renunciar al carácter personal del ser divino. Todas las fuerzas morales y religiosas de la época se opusieron a esta última consecuencia del idealismo objetivo que exigía el punto de vista crítico.

El movimiento que surge así bajo la influencia de la conciencia cristiana y que se impone como tarea la reconciliación de la misma con la nueva metafísica se desenvuelve en dos direcciones o posibilidades. O bien no se percibe la imposibilidad de deducir la personalidad de Dios con los medios de la ciencia racional y, en tal caso, el sistema racional establece puentes, en definitiva endebles, que lleven, más allá de sí mismo, a esa otra realidad; imágenes como esa del organismo del mundo, que estaría regido por un espíritu personal, sustituyen a los conceptos. El sistema de Krause es el tipo de una semejante dirección. O bien ocurre que el pensamiento hondo, para dar satisfacción a las

ideas fundamentales del cristianismo, pasa de la determinación del fundamento del mundo como razón a su determinación como voluntad; capta la contradicción entre la libertad y la conexión racional, y es empujado así a la gran concepción de una vision filosófica del mundo que, como la de Hegel, arrastra los conceptos delimitados en el río inquieto y continuo del desarrollo, o coloca el punto de partida para la nueva ciencia fundamental en la actitud volitiva del afán y de la potencia mientras que para la concepción del mundo pasa del pensar racional a la historicidad de lo absoluto.

1. Schelling fue el primero que intentó elaborar bajo la influencia de las ideas religiosas el sistema que él mismo estableció en 1801. En medio de todas las intrigas provocadas por su desmedido afán de poderío y que habían amargado su alianza con Carolina Schlegel, aparece en Jena, entre los años 1802 y 1803, su *Bruno* y sus “lecciones acerca del método de los estudios académicos”. Obras de la máxima importancia para el desarrollo posterior de la filosofía. Pues, como vivía en el centro de la gran fermentación romántica y en estrechas relaciones personales con sus representantes más caracterizados, ha ido impregnando cada vez más su sistema con las ideas románticas acerca de la religión y de la historia. En la primera de estas obras ha tratado de convertir la exposición de la filosofía en una obra de arte. Entusiasmado, proclama una vez más la intuición intelectual como órgano de la filosofía, en oposición a las categorías finitas del entendimiento, y explica el universo como una obra de arte en la serie gradual de sus potencias. En su obra segunda es el primero, después de Kant, que intenta, en forma imperfecta por la situación de la época, organizar las diversas disciplinas científicas bajo la égida de la ciencia filosófica fundamental, y en esto ha preparado el camino de Hegel. Pero al mismo tiempo comienza con estas dos obras la transformación de su sistema bajo la influencia de Platón y de Giordano Bruno, que renacen ahora.

“Vamos a reconocer en el ser de aquel Uno, que en todo lo contrapuesto no es ni una cosa ni la otra, el Padre eterno e invisible de todas las cosas que, al no salir jamás Él mismo de su eternidad, comprende lo infinito y lo finito en uno y el mismo acto de conocimiento divino.”

Y, ciertamente, “lo infinito del espíritu, que constituye la unidad de todas las cosas, es Dios”. Lo finito es “por su propia voluntad” un “Dios que padece y está sometido a las condiciones del tiempo”. Las potencias, como formas eternas de la manifestación de Dios, se caracterizan ahora como ideas en el sentido de un Platón neoplatonizado. Pero tan pronto como en el sistema de Schelling lo divino empieza a adoptar la naturaleza de un yo y comienza así a separarse del mundo, surge de nuevo el insoluble problema de cómo de este yo divino puede surgir el mundo y qué es lo que podría dar ocasión a este ser eterno y beatífico para dejar que el mundo se desprenda de él. Y al tratar de resolver este problema volverán a aparecer los viejos conceptos quiméricos.

Esta cuestión del origen del mundo en Dios conduce a la crisis en el desarrollo de este teísmo especulativo. En este punto actúa Eschenmayer con su obra acerca de la *Filosofía en su tránsito a la no filosofía* (1803). La finalidad de este libro consiste en

asegurar un lugar a la fe, más allá de la filosofía. La conexión racional del mundo y su fundamento en la razón primigenia constituyen la conexión racional y el conocimiento filosófico. Por el contrario, no es posible derivar, acudiendo a los métodos racionales de la filosofía, la existencia independiente de las cosas finitas distintas de la divinidad. Así, pues, en este punto termina el poder de los métodos filosóficos y comienza el reinado de la fe religiosa. El teísmo topa aquí con un elemento irracional, que es el que le quiebra la conexión intelectual. Pero todavía con mayor hondura se nos descubre esta irracionalidad del mundo en otro lugar.

Los límites del comprender que Kant reconoce en la cosa en sí, en la vida y en su carácter orgánico, señalan lo que es inaccesible a nuestro pensamiento, por lo tanto, lo irracional. Fue una observación profunda de Salomón Maimon cuando dijo que la cosa en sí representaba el límite irracional del conocimiento racional. El conocimiento lleva consigo la imposibilidad de subordinar de un modo completo al poder de la conciencia racional la facticidad empírica. Para esta conciencia representa lo accidental. Pero todavía con más hondura afecta a la conciencia la irracionalidad del mundo cuando se reconoce la significación de la individualidad dentro de lo dado en la experiencia y se le otorga un valor infinito, como ocurre por primera vez con Schleiermacher. Entonces se ve que lo significativo y valioso que se realiza en el mundo no coincide con la razón en él, que tiene su esencia en las determinaciones eternas y universales. Pero así ocurre que se ha cancelado en lo profundo la racionalidad del mundo. A Jacobi corresponde el mérito de haberse dado cuenta de esto. Por eso combatía el imperativo categórico de Kant, porque suprimía la irracionalidad del sentimiento moral y su decisión, no sometida a ninguna regla, procedente de un fondo último. Cuando Schleiermacher trata de acomodar el valor de la individualidad en el sistema racional, pronto se manifiesta la vanidad del propósito. Y cuando el desarrollo del mundo hace necesario suponer la existencia de una libertad de la voluntad para justificar la conciencia moral, en ese momento se quebranta por completo la conexión del sistema racional y aparece lo irracional en ese lugar en que se crean los últimos y más altos valores.

2. Todos estos “momentos” se hacen valer en el desarrollo de la filosofía de Fichte. Había partido del yo puro, que se manifiesta en los “yoes” empíricos. La polémica sobre el ateísmo le permitió concretar más este fundamento, que va más allá del sujeto empírico y que encuentra su expresión más alta en el orden moral del mundo. Ya en su obra acerca del destino del hombre, en la cual, como agudamente observó Schleiermacher, Fichte se había desviado de sus principios, se caracteriza este orden moral del mundo como una voluntad eterna inmutable: nuestra alma se mueve en dirección hacia este manadero y principio vital del mundo espiritual. Y de este modo Fichte marchará del individuo, como única realidad finita para la cual el mundo sensible aparece únicamente como límite que ha de quebrantar su fuerza, a la vida divina única, en la cual su acción encuentra su último fin. El punto de vista de la religión consiste, según su obra sobre la vida beata, en la entrega mística a esta unidad. Y en el punto de vista de la religión el hombre deja tras sí el punto de vista de la moral: el deber ser queda

emancipado del ser, el hombre es bienaventurado. Y este espíritu poderoso que vive en la idea del deber y en la del progreso infinito del sujeto aboca al concepto de un ser absoluto, que había rechazado en su vigorosa juventud, a la exigencia de su copia en la conciencia y a la esperanza de la vida beata que procura el ahondamiento en ese arquetipo divino. Ha tenido lugar un giro marcado de su sistema. Toda filosofía que tome en serio la intuición del idealismo tiene que elegir entre un mundo sin Dios o un Dios sin mundo: tenemos que suprimirnos a nosotros mismos o a Dios. El primer pensador osado que se percató de esto fue Spinoza: afirmó a Dios y abandonó al mundo a una mera existencia fenoménica. He aquí la limitación de Spinoza: concibió a Dios como un rígido ser muerto y no como vida. Y aquí tenemos el segundo viraje, más profundo, que Fichte realiza. Va más allá del sistema racional contenido en el yo puro al objeto de abarcar la vida infinita de la divinidad. La vida es más profunda que la conexión de los conceptos no vivos. Los valores que anidan en la vida divina y llegan a realización en los individuos no se pueden expresar en conceptos; lo primero en el plano de la suprema moralidad es que el hombre se encare con su destino natural: debe hacer lo que pueda. Así se ha liquidado la racionalidad de la conexión cósmica. Así se disolvía la insoportable exigencia de un afán infinito sin la perspectiva de una realidad perfilable como meta, de una actuación del pensamiento al que jamás se le ofrece una realidad exterior cognoscible; semejante concepción del mundo no era posible más que para la tensión máxima de una voluntad heroica. El representante más poderoso del idealismo de la libertad se ve obligado, por el carácter metafísico, religioso, artístico, de la época, tan irresistible, a orientarse hacia el idealismo objetivo. El misticismo que anidaba en su concepción primera de la vida logra con esto la victoria.

La tensión de esa oposición insuperable entre inclinación y ley, dicha y deber, ser y deber ser, había provocado la crítica de Hegel y de Schleiermacher y, precisamente en lucha con Fichte, con este idealista clásico de la libertad, se había desarrollado la gran idea de la presencia de lo infinito en lo finito, del valor infinito de cada alto momento de la vida así puesto, del valor propio de la individualidad, del espíritu del pueblo. Ahora Fichte desenvuelve en la misma dirección los elementos contenidos en su sistema. Su ideal ya no es el hombre moralmente heroico sino el religioso. “Esta vida Una, conocida claramente, se concentra en sí misma en lo religioso y descansa sobre sí misma, satisfecha de sí y beata en sí, con amor inefable: con arrobo inefable surge su mirada en la fuente primigenia de toda vida y fluye, inseparable de ella, en la eterna corriente. ¿Qué es para ella lo que el hombre moral llamaba deber e imperativo? La flor más espiritual de la vida, su elemento, el único en el cual puede respirar. No quiere ni hace otra cosa que eso y todo lo demás le es muerte y condenación.” Toda vida es reconocida como el desarrollo necesario de una vida divina, original, inmutable. Para hacerse visible se nos presenta como libertad infinita. Tiene lugar este proceso en su individuación, en un número infinito de individuos de los que cada uno tiene una tarea determinada. La vida divina cobra figura en un individuo; la mayor inmoralidad consiste en luchar contra este genio interno y la ley fundamental de esta moral suprema reza: Sé lo que tienes que ser y puedes ser. Con esto Fichte ha abandonado las abstractas determinaciones universales de

la ley moral y ha acogido en su sistema el progreso que significan los *Discursos* de Schleiermacher. Pero al colocar en la vida divina la energía para vivir íntegramente en la plenitud reflexiva de estos valores individuales y declarar que ellos representan lo supremo de lo realizado por aquélla, se convierte lo insondable, lo no accesible a ninguna determinación conceptual, en el contenido máximo del ser divino. Es algo en su núcleo inaccesible a nuestro pensamiento conceptual, algo irracional. No le fue posible a Fichte poner de acuerdo esta consecuencia de las verdades profundas a que llegó con otras determinaciones de su sistema posterior.

Y desde este punto de vista de la religión, cambia también su concepto de la inmortalidad. En este punto, asimismo, se halla bajo la influencia de Schleiermacher: "El hombre religioso tiene y posee en cada momento la vida eterna con toda su beatitud, de modo directo y enterizo; y aquello que tiene en plena presencia y siente no necesita razonarlo. Si es menester alguna prueba definitiva de que el conocimiento de la verdadera religión entre los hombres ha sido siempre cosa muy rara, la tenemos en que la beatitud eterna ha sido colocada por ellos más allá del sepulcro y no han sospechado que todo el que quiere puede ser bienaventurado al momento". Pero se distingue de Schleiermacher al afirmar que aquellos que han engendrado en sí la voluntad moral y se han convertido de este modo en instrumentos de la finalidad del mundo no pueden perecer; como han aceptado aquello que la vida divina quiere con ellos y han destruido toda voluntad propia particular, se convierten en miembros necesarios del todo divino. Mientras que aquellos que no han desarrollado en sí algo eternamente valioso, caen en brazos de la muerte porque no tienen ningún ser propio.

El punto último y más profundo por el cual Fichte se distinguirá del idealismo objetivo de Hegel y de Schleiermacher es ese poder propio de la persona para realizar aquello a que está destinada por la vida divina. Éste es el "momento" supremo que quebranta lo mismo la conexión conceptual que el orden de valores en la totalidad cósmica.

3. En medio de este poderoso movimiento que se desarrolla entre Schelling y Fichte, luchando ambos con la idea de la imposibilidad de una ciencia racional del universo, se halla Carlos Cristian Federico Krause. Nacido en 1781, estudia en Jena entre 1797 y 1800, bajo Fichte y Schelling, y en 1804 publica el primer boceto de su sistema de filosofía. Es una figura solitaria, apacible, ajena al mundo en medio de los desatados movimientos de la época. Se propone conciliar el sistema racional de la intuición intelectual, de que ha partido, con la doctrina de la personalidad divina. Le gustaría enlazar los métodos de Kant y Fichte con la construcción de Schelling que considera el mundo como un sistema de determinaciones esenciales. Su artificio consistirá en la separación de una marcha cognoscitiva que va surgiendo analíticamente de la autoconciencia y que conduce a lo absoluto, y una marcha cognoscitiva sintética que parte de lo absoluto y desciende a la naturaleza y al mundo espiritual. Le mueve la idea de la época según la cual la ciencia es posible únicamente cuando podemos reconocer toda la realidad en un sistema de verdades de razón. Se orienta a la organización de todo

el saber particular dentro de esta ciencia racional. Así le creció aquella fuerza tenaz y tranquila mediante la cual pudo seguir avanzando incansablemente, a través de la pobreza, del desconocimiento y de la defraudación constante de sus esperanzas, en la elaboración de su sistema, hasta sus últimos días. En su espíritu pacífico se alberga un fanatismo reposado encaminado al equilibrio y a la unión.

Concibe Dios y el mundo, el individuo y la sociedad por el concepto fundamental de la cooperación de las partes en el todo orgánico. Trata de conciliar la ciencia racional con el teísmo y el cristianismo y, sobre todo, quisiera incrementar la conciencia de pertenencia recíproca en el género humano. El ideal de su vida lo constituye una alianza universal de la humanidad, una comunidad de paz de los estados. Así se ha reunido en torno a él una comunidad no muy grande pero entusiasta, que opera hasta nuestros días; las ideas de la paz entre las naciones han encontrado en esta comunidad un órgano eficaz, y si uno puede sonreír de su esperanza de conciliar la filosofía y el cristianismo, el conocimiento de la realidad mediante las determinaciones universales del pensamiento y la personalidad divina, como ilusión que no tiene mejores perspectivas que su sueño de ampliar la alianza de los humanos a otras partes del sistema solar, sin embargo, de estos afanes honrados, aunque sin éxito, por enlazar, conciliar y organizar han surgido preciosos efectos que perduran todavía.

4. El concepto más riguroso del espíritu en Schelling, de que la reconciliación con el cristianismo, que tiene su base general en el reconocimiento de la personalidad divina, de la inmortalidad y de la libertad, es sólo alcanzable mediante la ruptura con el sistema racional tal como lo representa Hegel en su elaboración más alta, instituye el punto de partida del periodo teosófico de Schelling. Si la divinidad constituye un aspecto de la totalidad cósmica, entonces el "propósito primero y necesario de la filosofía será comprender el nacimiento de todas las cosas a partir de Dios o de lo absoluto" (*Methode des akademischen Studiums, Obras*, V, 324). Este gran nacimiento de lo finito no puede ser comprendido partiendo de lo absoluto y del mundo de ideas fundado en él: éste es el avance que realiza en su obra, *Filosofía y religión*, de 1804. Ya no le satisface la solución platónica y neoplatónica del problema, partiendo de la vida de las ideas, que informan con su esencia a lo particular, solución que había sostenido poco antes *(op. cit.*, V, 317 y 319). Del mundo de ideas fundado en lo absoluto no pueden seguirse más que determinaciones universales, necesarias y absolutas. Por lo tanto, no existe ningún tránsito continuo desde este reino de la *natura naturans* a lo "verdaderamente particular". Por lo tanto, el fundamento de la existencia de las cosas finitas "sólo puede estar en un alejamiento, en una caída de lo absoluto". Encuentra esta doctrina por una interpretación neoplatónica de Platón y se apoya en seguida en la doctrina de los misterios de los griegos. La historia es para él la epopeya divina cuya *Ilíada* representa el alejamiento de la humanidad de su centro y cuya *Odisea* representa el retorno.

Así el problema se le concentra en una filosofía que dé satisfacción a la par a la conciencia científica y religiosa en la cuestión de la naturaleza de la libertad humana. Este problema lo resuelve en sus "indagaciones filosóficas acerca de la naturaleza de la

libertad humana" (1809) a las que se adjunta la fecunda polémica contra Jacobi en 1812. Encuentra que es en esta cuestión donde se halla el centro íntimo de la filosofía. El mal no puede proceder de Dios sino que debe basarse en la libertad, como facultad del bien y del mal. Y si no es posible derivar esta facultad dualísticamente de un principio independiente de Dios, habrá que reconducirla a la naturaleza en Dios, la cual constituye su fondo último o su fondo abismal y, como tal, inseparable de Él y, sin embargo, diferente. Es el anhelo de pertenecerse, la voluntad oscura, sin inteligencia todavía, en una palabra, el principio de la filosofía subsiguiente de Schopenhauer. Esta voluntad constituye la base incomprensible de la realidad de las cosas; es la expresión, en Schelling, para el reconocimiento de la facticidad, que sólo puede ser experimentada y jamás reducida a conceptos. Al mismo tiempo, el reconocimiento de la irracionalidad contenida en toda realidad. De esta voluntad surge, a través de miembros intermedios, la acción del hombre, que se halla fuera del tiempo, y mediante la cual aquél determina su vida temporal. Y como en el hombre se albergan al mismo tiempo la voluntad propia y la divina voluntad universal, resulta que la libertad puede invertir sus relaciones; la voluntad propia se desprende de la conexión divina y surge el mal. Su construcción de la historia según el esquema agustiniano de los dos reinos que no es deducida, sin embargo, en la forma dualística, maniqueo-agustiniana, sino derivada del fondo oscuro en Dios y de su ser luminoso, está condicionada por Boehme, a quien Schelling conoció a través de Baader, así como por este teósofo católico.

Schelling marchó de Würzburg a Munich. Se habían roto sus viejas relaciones con Fichte, Hegel y los Schlegel. En torno a él se reúnen en la Alemania católica Baader, Windischmann, Eschenmayer, Schubert, con los cuales trabaja en la restauración del cristianismo. El más destacado entre ellos es Baader, con el que convive amistosamente Schelling en Munich. Comparte con él la veneración por la mística, el interés por el lado oscuro de la naturaleza, y las ideas de la diferencia en Dios, de la caída y del retorno de todas las cosas. Sustraído al claro aire de la ciencia sin prejuicios, sumiéndose cada vez más en la justificación de los misterios cristianos, enlazándolos con todos los misterios de la historia de las religiones, considerados de manera poco crítica, para constituir una historia evolutiva de Dios como autorrevelación, y manteniéndose, sin embargo, firme en la ciencia racional de su juventud y en las ideas fundamentales de su doctrina del desarrollo, que ya se alejan del tiempo que corre, enfrentado, por lo tanto, con un público adverso y luchando con un problema insoluble, este poderoso y noble espíritu no pudo resolverse a publicar su nuevo sistema. A partir de los cuarenta años, casi se calla por completo. Y si por un lado ve en su sistema el paso de la filosofía a la conciencia histórica, se da también cuenta perfectamente en qué profunda contradicción se halla con la época.

En este punto del desenvolvimiento de la filosofía alemana, en el que Schelling pasa del concepto de la razón universal al de una voluntad oscura e insondable que sería la raíz de todas las cosas, su última intención teosófica repercute en la filosofía católica y, por otro lado, este principio de la oscura voluntad primigenia y el desarrollo trágico de la vida que implica, desarrollo en el cual se conoce a sí misma y se cancela, fue expresado

por Schopenhauer. Schelling, por su parte, trató de perseguir el rastro de esta oposición entre razón del mundo y oscura voluntad primigenia en los últimos supuestos de la metafísica y de elevar a conciencia este misterio de su nuevo punto de vista. Era el camino de la autognosis, mediante la cual la ciencia racional absoluta, tal como se había desarrollado desde Fichte hasta Hegel, tomaba conciencia de sus supuestos y de sus límites. Frente a esta conciencia de la razón, representaba el nacimiento de los supuestos del pensamiento histórico pero, al mismo tiempo, una posición religiosa de la conciencia: ¡cómo se comprende que Schelling, con frecuencia, titubeara y callara, hasta que, finalmente, cuando se da cuenta en Berlín de la total contradicción con el espíritu de la época, se cierra en un mutismo absoluto! Resuena cada vez con mayor intensidad un eco hamletiano en virtud del carácter absolutamente insoluble del problema que se había planteado.

En el año 1811 comienza Schelling su gran obra acerca de las épocas del mundo. Funda el reconocimiento del proceso de la historia en el tiempo en el hecho de que lo absoluto es también histórico. ¡Y cuánto se parece la fundamentación de esta doctrina a las grandes verdades encontradas por Hegel! Una actualidad verdadera es sólo posible si el pasado se mantiene presente en ella como algo superado. La historia así fundada encuentra su condición primera en la contradicción en el Protoser. Éste es el manadero de toda vida, fuego inagotable que ésta tendrá que atravesar, su rueda motriz. De ahí se sigue el sufrimiento, la angustia de la vida y el trabajo en el mundo histórico. Y describe, como lo hará más tarde Schopenhauer, la voluntad de vivir, el círculo sin salida de la vida, en alternativas de tensión y relajación, la búsqueda constante de eternidad, que no se aplaca sino en la voluntad que no quiere ya más nada y es, por lo tanto, pura libertad y eternización de la vida. La serie de las etapas en el desarrollo del mundo surge de la libre decisión de Dios para revelar por épocas su yo supremo. La decisión para esta revelación es libre, la sucesión de las etapas necesaria.

Schelling no terminó las épocas del mundo y retiró lo impreso, que no le satisfacía. La tarea era tan honda y las esperanzas del público tan tensas, que no podía satisfacerle lo que escribía. Desde Munich marchó a fines del otoño de 1820 hacia Erlangen. Su oyente y discípulo Platen, tan estimado por Schelling, describe la expectación provocada por la primera lección de Erlangen, después de catorce años de silencio, y la extraordinaria impresión producida. Cuando habló del estado de espíritu, en el que éste se aproxima al principio último, y dijo que para llegar a la ciencia había que abandonar no sólo mujer e hijos sino todo lo existente, hasta Dios mismo, se produjo un silencio de muerte en el público. La nueva visión histórica de Schelling influyó en su colega el jurista Puchta como también en Federico Julio Stahl, filósofo del derecho de la escuela de Schelling. Cuando en 1816 la universidad bávara de Landshut fue trasladada a Munich, fue llamado por el romántico rey Luis, inspirado de generosas ideas y con dotes artísticas. Se presenta como el caudillo de la nueva concepción histórica y cristiana del mundo; junto a él, espíritus afines: Baader, Thiersch, Oken, Schubert, Goerres, Thiebaut. También Stahl se habilitó como profesor en 1827, en Munich; Puchta se halla entre sus oyentes y en una poesía celebra a Schelling como el héroe que, por última vez,

hace una demostración de sus fuerzas en la palestra para “adueñarse de la época perezosa y entusiasmar a todos los corazones frescos”. En estas lecciones tenemos la última forma del sistema de Schelling y ejerce, sin salir a la prensa, una influencia poderosa en la orientación de la época hacia la conciencia histórica, hacia la historia comparada de las religiones, hacia el ahondamiento de la gnosis cristiana, hacia la constitución de la ciencia histórica del derecho y del Estado, donde Schelling confluye con Savigny.

5. En estas lecciones Schelling se enfrenta también con su amigo de juventud Hegel, cuyas grandes obras sistemáticas habían aparecido entretanto. La última relación epistolar de los dos amigos de juventud la tenemos en la respuesta de Schelling al envío de la *Fenomenología*. En un encuentro pasajero en Carlsbad, 1829, Hegel se siente bien, como es natural en un triunfador, mientras que Schelling, desentonado, elude la conversación científica. Cuando Cousin, después de la muerte de Hegel, celebra en el prólogo de una obra suya a Schelling y Hegel como maestros suyos, considerando al primero como el fundador del sistema y a Hegel como el continuador, Schelling añadió a la traducción de este prólogo otro suyo, en el que trató de poner en su punto la relación entre él y Hegel. Su principio propio, la sucesión de las etapas de interiorización en el desarrollo que va de la naturaleza al espíritu descansaba, según su explicación de ahora, en la “concepción viva de la realidad”. “Alguien llegado más tarde y al que la naturaleza parecía haber predestinado para un nuevo wolfianismo en nuestra época, ha eliminado, como instintivamente, esto empírico al colocar en lugar de lo vivo, lo real, a lo que la filosofía anterior había vinculado la propiedad de pasar a su contrario (el objeto) y de retornar luego a sí mismo, el concepto lógico, al que, mediante la ficción más rara o mediante la hipóstasis, le atribuyó un similar automovimiento necesario. Esto último era cosa suya, invención graciosamente admirada, como es justo, por cabezas pobres.” Así el concepto lógico se convierte en el sujeto del desarrollo y el movimiento mismo es designado por Hegel como dialéctica. “Este automovimiento lógico del concepto (¡y qué concepto!) se mantuvo, como era de prever, tanto tiempo como el sistema se movió dentro de lo meramente lógico, pero tan pronto como tuvo que marcar el difícil paso a la realidad se rompió por completo el hilo del movimiento dialéctico.” Se hizo, pues, necesaria para Hegel una segunda hipótesis, la Idea tiene que “interrumpir el aburrimiento de su mero ser lógico” y decidirse a convertirse en naturaleza. La primera ficción del automovimiento lógico llevaba consigo la segunda de un paso lógico de ella a la realidad. Lo empírico antes rechazado “tiene que ser introducido por la puerta trasera de la Idea que se hace otro o que es infiel a sí misma”. Y este “episodio en la historia de la filosofía moderna” nos muestra otra vez que “es absolutamente imposible llegar con lo puramente racional a la realidad”.

Esta lucha contra la ciencia racional de Hegel, tal como la lleva a cabo Schelling en este documento y en sus lecciones, descansa en la convicción de que el fundamento de la filosofía desarrollado por él y por Hegel es justo: el universo es racional, y mediante la razón pensante se puede conocer la sucesión necesaria de la gradación de sus formas;

pero la razón no constituye más que un aspecto de ese universo; visto desde el otro aspecto, es una facticidad inaccesible al pensamiento, sólo accesible a la experiencia; y entre todas las formas de experiencia la más alta es la historia de las religiones, cuyo fundamento más profundo lo constituye la historicidad de Dios mismo.

De este modo creía llevar a cabo la conciliación de la filosofía moderna con la religiosidad cristiana. Ésta sería su misión. Al concebirla así no podía negarse a ocupar la cátedra de Hegel en Berlín después de la muerte de éste. La elevación al trono de un rey cristiano romántico fue lo que le abrió otra vez las puertas de la universidad, sirviendo de mediador el investigador cristiano de la religión Bunsen, que había leído los apuntes de clase de Schelling y encontrado en ellos un fuerte estímulo para sus estudios de historia de la religión. Federico Guillermo IV esperaba de él la destrucción de "la simiente de dragones del panteísmo hegeliano". El mismo Schelling estaba convencido de que en Berlín había de cumplirse el destino de la filosofía alemana. En su lección inaugural del 15 de noviembre de 1841 declaró que hacía cuarenta años había plantado una nueva hoja en la historia de la filosofía, hoja que ahora había que volver. No quiere decir esto que haya que colocar en el lugar de la filosofía de su juventud otra nueva, sino únicamente que hay que añadirle una ciencia considerada hasta ahora como imposible. El final fue también esta vez soledad y silencio. Murió en Bade Ragatz, el 20 de agosto de 1854, y los fragmentos de su sistema último han aparecido entre las obras póstumas.

La última palabra de Schelling es la separación entre la filosofía racional y la positiva, fundada en una experiencia superior. La pura ciencia de la razón tiene como objeto el contenido o el "qué" de lo que es. Desenvuelve las determinaciones racionales necesarias del ser y como toda la esencia del mundo no es más que ansia y no otra cosa, ímpetu por ser, búsqueda de la realidad, las determinaciones racionales necesarias componen las etapas de las potencias del desarrollo cósmico. La ciencia de la razón es, por lo tanto, ciencia fundamental y filosofía de la naturaleza y del espíritu, y la tarea última y más difícil que Schelling se propone consiste en desarrollar el método de las posibilidades, que enfrenta a la dialéctica de Hegel.

"La ciencia dentro de la cual nos movemos no conoce ninguna otra ley sino que se cumpla toda posibilidad y que ninguna sea oprimida." "La filosofía racional encuentra su verdad en la necesidad inmanente de su progreso; es tan independiente de la existencia que, como decíamos antes, sería verdadera aunque nada existiera. Cuando lo que realmente se presenta en la experiencia concuerda con sus construcciones es para ella motivo de regocijo, algo que ella nos muestra pero que nada le demuestra." Desarrolla las verdades eternas y, lo mismo que en la lógica de Hegel, su objeto lo constituyen las esencias de las cosas. "La contingencia se refiere siempre a la existencia de las cosas, es contingente la planta que existe en este o en ese lugar, en este o en ese momento; necesaria y eterna es, por el contrario, la esencia de la planta que no puede ser de otra manera sino sólo así o de ningún modo." De aquí resulta el método de esta filosofía racional, "distingue todas las posibilidades y las hace cognoscibles mientras intelectualmente las hace surgir de la potencialidad y devenir reales en el pensamiento". Expresamente dice que este método requiere en su aplicación por nosotros de la ayuda

de la experiencia (*Über die Quelle der ewigen Wahrheiten*, 1850, *Obras*, II, sec. I, 575 y ss.). Se trata, como vemos, de su intuición intelectual en una nueva forma. Era la réplica del método dialéctico de Hegel, que abarca también naturaleza y espíritu. Pero el sujeto del proceso cósmico, que este método perfila según sus momentos necesarios, no es el concepto sino la voluntad de realidad, el ímpetu por la vida. Y por eso subraya con más fuerza que Hegel todavía el sufrimiento y la tragedia de la existencia. Por esto su método no parte del ser, como la lógica de Hegel, sino, apoyándose en un concepto misterioso de Aristóteles, del ansia de realización. Un espectáculo muy ilustrativo para los críticos de la metafísica es cómo Schelling deambula por los sistemas metafísicos y examina su contenido racional para acabar, finalmente, reduciendo la metafísica —a lo que me parece con una visión genial— a los conceptos más inaprehensibles, tales como esencialidad, poder ser, posibilidades, potencias, en una palabra, al reino de la Madre.

A esta filosofía racional mediante la cual Schelling pretende pensar hasta lo último el sistema racional, opone la filosofía positiva. La primera conoce el “qué” mientras que ésta el “que” de las cosas o su realidad. No existe ningún tránsito desde la región de las verdades eternas, que abarca lo posible, hasta la realidad, no existe ninguna secuencia que nos lleve desde el desarrollo de las posibilidades a ninguna realidad. Por esto la filosofía, como ciencia de la razón, tal como fue elaborada por él y por Hegel, necesita ser completada, y este complemento lo encontramos en la ciencia de nuestras experiencias superiores acerca de las cosas humanas y divinas. Y aquí está su giro peculiar, que pretende constituir una ciencia histórica de la experiencia, cuyo objeto sería la conexión metafísica del universo. Semejante ciencia le es posible porque el fondo último de las cosas se ha manifestado en las formas de la conciencia religiosa. En éstas encontramos la revelación de sus diversos aspectos. Desde este punto de vista la mitología comparada y la ciencia comparada de las religiones podrían descubrirnos toda la intimidad, toda la apasionada vida sentimental que late en el profundo espíritu poético de Schelling y tropezamos, lo mismo que en Hegel a partir de la *Fenomenología*, con esa infinita interiorización que ha recibido la historia merced al idealismo objetivo.

Dos verdades importantes son el resultado permanente de este desarrollo, que trató de mantener de la filosofía de Schelling y Hegel de la primera gran época el principio de la manifestación de lo absoluto en el mundo y, no obstante, pretendió salvar los “momentos” religiosos de la personalidad de Dios, de la libertad y de la inmortalidad. Pero se vio que era imposible conciliar el idealismo objetivo con estas doctrinas propias del idealismo de la libertad, que se basa en fundamentos totalmente diferentes. Y la misma teoría de la manifestación de lo divino en el mundo, al ser reducida a las condiciones últimas de la posibilidad de tal manifestación, llevaba a conceptos como el ansia de realidad, la voluntad de vivir, la potencia, conceptos que están fundados en la vivencia pero que son inaprehensibles para el entendimiento. Por esta razón fracasó por completo la filosofía negativa de Schelling, que pretendía derivar, partiendo de sus conceptos, el desarrollo del universo como realización del sistema de posibilidades contenidos en ellos. Representa el último y profundo trabajo del viejo Schelling, tras el cual murió: infecundo en aquello que perseguía pero enormemente instructivo por el

conocimiento que revelaba de que la metafísica, como ciencia de la razón que trata de reducir el carácter del mundo a unos últimos supuestos conceptuales, es algo que conduce a algo impensable.

III. LA REACCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA "EXPERIENCIA PENSANTE"

Jacobi, Kant y Fichte distinguen, por un lado, el mundo de los fenómenos, el cual es desconocido científicamente como un orden de los mismos según leyes y, por otro, la condición de este mundo de fenómenos, condición que es independiente del yo. Trazaron una línea rigurosa que separaba la ciencia de los fenómenos de aquella relación interior nuestra con lo que, independientemente de nuestro yo, se halla tras aquéllos. Kant lo había definido como "cosa en sí" y el acceso a esta región sustraída a la ciencia se hallaba en la conciencia moral y en la aplicación del concepto de finalidad a la conexión en la cual se halla esa conciencia con el fundamento último de las cosas. Jacobi limitó la "experiencia pensante" de Kant a los fenómenos, y fundó el paso a cualquier realidad independiente de nosotros en el sentimiento y la fe y, sobre todo, vio en este saber inmediato el fundamento para la interpretación de esa realidad. Fichte encerró en sí mismas a la conciencia y a las determinaciones racionales contenidas en ella, y no admitió ningún conocimiento de una realidad que residiría más allá de los fenómenos que aparecen en la conciencia, fuera del "impulso" que procede de fuera, que pone en marcha la maquinaria del yo y del orden cósmico reclamado por la ley moral, a partir de cuyo concepto podemos comprender la naturaleza como un sistema de medios para la realización de los fines morales. Pero era común a los tres sistemas la separación rigurosa entre nuestro conocimiento estricto, que se orienta al ordenamiento de los fenómenos según leyes, y un distrito colocado más allá de nuestro conocimiento riguroso, para el que buscaban un acceso los tres pensadores por diferentes caminos, y asimismo les era común el que, basándose en la experiencia pensante, rechazaban como indemostrable la continuidad del desarrollo cósmico. También les era común que trataban de determinar el mundo de esa realidad sustraída al conocimiento riguroso en modo universalmente válido, ya sea valiéndose del sentimiento, de la conciencia moral o de la consideración teleológica.

Los pensadores que componen el último grupo dentro de esta gran época filosófica surgen en reacción contra el idealismo objetivo en todas sus formas. Se mantienen aferrados a la separación de la ciencia rigurosa, que tiene por objeto el orden de los fenómenos según leyes, y toda interpretación del sentido del mundo. Esta separación es la que propiamente otorga a los filósofos de este grupo el carácter común de apego al entendimiento. La ciencia rigurosa es una abstracción dentro de la conexión del mundo. Desprende el orden de las causas, único que permite el conocimiento de las leyes, de la conexión viva del mundo. El entendimiento abstractivo, que tiene por objeto nada más que lo finito, es el órgano verdadero del conocimiento riguroso. El mundo de los bienes, valores e ideales nos es accesible por otro género de método espiritual, y el mismo Beneke, que es quien entre estos filósofos pone en más estrecha relación, por medio de

la psicología, realidad y valor, separa también ese modo de consideración fundada en la estimación como la que nos lleva al conocimiento del mundo moral. Y el carácter racional de todos estos pensadores se manifiesta en que buscan una regla universal para todas las determinaciones de valor. Frente al gran descubrimiento de la naturaleza histórica y del carácter individual, irreductible a cualquier unidad de medida, de las determinaciones de bienes, valores e ideales, descubrimiento que con la escuela idealista, hasta la última de Schelling, va penetrando cada vez más profundamente en la naturaleza de la vida y de la historia, este grupo se aferra al principio de una regla única o de un complejo de ideas siempre iguales o de una medida, psicológicamente condicionada, de todas las estimaciones de valor. Y así elude la lucha de las más profundas dificultades que ofrece la comprensión de la vida y con las que por entonces se debatió inútilmente la escuela idealista.

Representan, por lo tanto, la pureza, exactitud y rigor del conocimiento causal, tal como se lleva a cabo en la ciencia empírica de la naturaleza y del espíritu; en esto se basan en Kant y preparan al mismo tiempo la época venidera de la filosofía alemana. Realizaron las diferentes posibilidades para desarrollar semejante punto de vista sobre la base de los conocimientos de la filosofía trascendental. Rechazaron, naturalmente, el empirismo.

Fries y su escuela intentaron reformar el punto de vista kantiano de la crítica de la razón para ponerlo a salvo de los ataques y trataron de sustituir el acceso al mundo de la fe y de los valores por medio de postulados, acceso que no parecía admisible, mediante la teoría del sentimiento de Jacobi. Herbart intentó llegar, a través del orden objetivo según leyes, contenido en los fenómenos del yo, de la cosa y del cambio, y mediante la resolución de las contradicciones implicadas por ese orden, a un orden metafísico más allá de los fenómenos y que explicaría a éstos. Beneke rechazó la doctrina de Kant acerca del tiempo como forma subjetiva de la percepción interna y se abrió así camino libre para su psicologismo, es decir, para la fundación de toda la filosofía sobre la experiencia interna, reconocida como objetivamente válida, y que tendría por objeto la conexión legal de los hechos espirituales. El mismo mundo exterior, según él, sólo puede ser interpretado por medio de la aplicación del conocimiento psicológico. La pugna en torno a la fundamentación de verdades filosóficas sólidas que se desenvolvía entre las escuelas del idealismo objetivo, la de la crítica kantiana de la razón, y sus diferentes modificaciones, y el psicologismo, obedecía en último término a las deficiencias de la ciencia fundamental establecida por Kant, y reclamaba, por consiguiente, una reforma de la misma que permitiera soluciones de la máxima seguridad. Esta ciencia fundamental la ofrece Bolzano en su *Teoría de la ciencia*, de 1837. Su meta consiste en establecer verdades objetivas que posean validez con independencia de la conciencia en la cual aparecen. El concepto de tales verdades depende de la distinción de la forma del pensar del contenido en ella. Así surge la tarea de mostrar la conexión en este contenido.

Estos puntos de vista se hallan entrelazados por la meta que el conocimiento empírico encuentra en el orden de los fenómenos según leyes, orden que está limitado a las relaciones causales entre ellos. Este conocimiento, o bien consiste, según Kant, en el

mero orden de los fenómenos según leyes, en cuyo caso quedan desconocidas las causas objetivas, punto de vista que mantienen Fries y los "semikantianos" afines a él, o bien es posible concluir de la apariencia, mediante la resolución de las contradicciones en ella contenidas, al ser, que ahora se manifiesta como una multiplicidad de unidades reales, tal como reza el punto de vista de Herbart; o bien la filosofía muestra la validez objetiva de la percepción interna, tal como se presenta en la conciencia, y encuentra así en la psicología su ciencia fundamental, que era el punto de vista de Beneke; o, finalmente, en la pugna de supuestos tan contradictorios, la filosofía se decide a someter a una nueva crítica todos los supuestos hechos por la lógica y la crítica de la razón kantianas, para construir una ciencia fundamental que estaría más allá de los partidos en pugna, que es el punto de vista de Bolzano. En cada uno de estos puntos de vista encontramos el germen de un desarrollo fecundo; destacar precisamente este germen basta como objeto pertinente de este trabajo.

La fundamentación de la crítica de la razón por Kant admitía una doble interpretación. Los conceptos y principios apodícticos de la ciencia natural y matemática no podían establecerse mediante la experiencia, pues, en ese caso, ésta serviría para establecer lo que la hace posible y la legitima. Por eso Reinhold y Fichte trataron de derivar los conceptos y juicios apodícticos, independientemente de la experiencia, de un principio superior. A esto observa Fries que es imposible derivar la multiplicidad de las verdades apodícticas de un principio colocado en el yo o la conciencia. Por lo tanto, las verdades apodícticas en que descansa la ciencia tenían que ser derivadas por medio de la experiencia interna, en cuya región se mueve la filosofía trascendental. En esta dirección había señalado ya Bouterwek en su *Apodíctica*, 1799, al objeto de establecer algo real imprescindible al saber y a lo que se refiere el pensamiento. La percepción interna del querer, de la contradicción que en él se da entre la fuerza y la resistencia, funda el saber acerca de la realidad del propio yo y de las cosas independientes de él. Calificó este sistema de virtualismo absoluto y en este método de penetrar en la naturaleza de las cosas partiendo de la vivencia de la voluntad se le emparienta su oyente Schopenhauer. Fries avanzó hasta fundar el carácter apodíctico de los conceptos y principios del entendimiento en la percepción interna. De esta suerte el psicologismo penetró en el núcleo de la crítica kantiana de la razón.

Jacobo Federico Fries había partido de los estudios matemáticos y científicos y, lo mismo que Kant, impartió lecciones de estas materias durante cierto tiempo. Pero en la escuela de la "comunidad de los hermanos" se impregnó, lo mismo que más tarde Schleiermacher, del sentimiento vivido de un mundo superior, y también lo mismo que aquél, encontró en Jacobi al primer filósofo que lo tenía en cuenta. Nacido en 1773, vivió en Jena, como estudiante y como profesor, hasta 1806, el desarrollo de la filosofía de la identidad y precisamente en su estudio de la ciencia matemática encontró el terreno más firme para su oposición a esta filosofía. Su destino lo convirtió también exteriormente en competidor de Hegel, lo mismo en Jena que en otras universidades y hasta personalmente se produjo la animadversión más fuerte entre los dos antípodas. Y así como se mantiene firme en el punto de vista kantiano frente al idealismo objetivo que

avanza, y lo combate en todas sus etapas a partir de 1803, cree, por otra parte, haber encontrado en la doctrina de Jacobi acerca del saber inmediato la base para reafirmar la crítica kantiana de la razón y ahondar en la doctrina de los ideales.

Desarrolló la idea sobre la cual descansa la posición de Fries en la historia del pensamiento filosófico. Representa un fenómeno paralelo al de la filosofía escocesa, que tiene su origen en Tomás Reid, cuya obra fundamental apareció ya en 1764 y decidió los derroteros de Jacobi, del cual a su vez dependió Fries. Así penetra éste en una amplia trama de teorías cuyos efectos se extienden hasta el presente. Su idea fundamental es la siguiente: Hume pretende demostrar que es imposible un conocimiento por el mero entendimiento, un conocimiento de la conexión causal de los fenómenos, porque nosotros añadimos a los fenómenos esta legalidad causal y, ciertamente, a base del mecanismo de la asociación. Kant tiene razón frente a Hume al afirmar la existencia de conocimientos necesarios y universales y colocar entre éstos el supuesto metafísico fundamental de la interacción de las sustancias. Pero Kant no ha conseguido la demostración de la naturaleza de estos conocimientos. Esa demostración es imposible: "todas las afirmaciones filosóficas fundamentales hacen valer su validez en los juicios humanos primeramente por un sentimiento de verdad, al cual ningún hombre sin prejuicios puede sustraerse en la vida".[*]

---

* En este punto se interrumpe el manuscrito.

SCHLEIERMACHER

EL CARÁCTER Y la educación se dan cita en Schleiermacher para subordinar un raro poder de pensamiento y la capacidad artística a la voluntad de conformar el interior del alma en forma humanamente satisfactoria y, por lo tanto, religiosa. Dentro del gran movimiento de la filosofía trascendental en Alemania se convierte por esta circunstancia en un elemento que actúa, con una gran fuerza original, como teólogo, filósofo y filólogo, y su influencia sigue todavía viva en Inglaterra, en el norte de Europa y en Estados Unidos lo mismo que en Alemania. Al considerar las experiencias religiosas accesibles a su época desde el punto de vista crítico de la filosofía trascendental y analizarlas y exponerlas dogmática, ética y eclesiástico-prácticamente, se convierte en el reformador de la teología protestante. Las elaboraciones de esta teología han abarcado luego las experiencias religiosas con más ricos aspectos y de manera más compacta, y han desarrollado decisivamente el punto de vista crítico adoptado por Kant y Schleiermacher, pero no han sido capaces de conmover esta posición.

AÑOS DE JUVENTUD Y PRIMEROS ESTUDIOS (1768-1796)

Federico Daniel Ernesto Schleiermacher procede de una familia agitada desde hace muchas generaciones por fuertes impulsos religiosos. Nació el 21 de noviembre de 1768 en Breslau. Su padre era predicador rural reformado en Silesia. También su madre procedía de una familia de pastores; era la hija más joven de un predicador de la corte, Stubenrauch; su hermano era profesor de teología en Halle, y toda la familia se hallaba en estrechas relaciones de amistad con los Spalding y los Sack, que constituían la aristocracia de los predicadores reformistas. Sus padres llegaron a Pless, pasaron luego a Anhalt y como tenían que tenerle a menudo fuera de casa, le colocaron en la primavera de 1783 en Herrnhutern nach Gnadenfrei, donde se llenó su fantasía de la peculiar vida de esta comunidad y, admitido en ella, ingresó en el *Pädagogium* de Niesky. En 1785, acompañado de su mayor amigo, el que más tarde fue obispo de los Hermanos, Albertini, fue colocado en el seminario de los Hermanos, una especie de universidad cortada al patrón de las necesidades y propósitos de la comunidad de Hermanos, con una disciplina institucional muy rigurosa. La vida en que ahora entra se funda en las experiencias internas del pecado, de la gracia, de la comunidad cordial con Cristo y con los creyentes. Representaba un residuo, si bien muy empobrecido, de los grandes movimientos reformadores que tuvieron lugar en las sectas alemanas del siglo XVI y en las iglesias reformadas, y que hicieron prevalecer la exclusividad de las experiencias internas y persiguieron una formación a tono con estas experiencias. Se puede decir que Schleiermacher ha desarrollado más tarde estas ideas de las iglesias reformadas y de las sectas con los nuevos recursos de la filosofía trascendental y en notable coincidencia con la religión kantiana dentro de los límites de la mera razón. Al grupo de amigos en Barby, Beyer, Okely, Albertini, a los que llegaban la *Jenaer Literatur Zeitung* y la filosofía

trascendental representada por ella así como obras literarias, pronto se les hizo sensible la contradicción entre la estrechez de su existencia y las amplias ideas y las formas de vida libres y humanas de la época. Beyer, Okely y luego Schleiermacher entraron en conflicto con la comunidad y su instituto y salieron de ella. Ya en el verano de 1786, a los 16 años de edad, adoptó Schleiermacher la resolución de despedirse de la comunidad. El día del santo de su padre, 21 de enero de 1787, le comunicó que ya no compartía la fe en la divinidad de Cristo y en su muerte redentora; le rogó que le mandara a estudiar, a pesar de la escasez de los recursos, a Halle. El padre refunfuñó, pero permitió que se realizara lo que ya no era posible de evitar en razón del conflicto surgido entre el joven y los directores del seminario. En mayo de 1787, Schleiermacher abandonó Barby.

A partir del semestre del verano de 1787 estudia en la facultad de teología de Halle, próxima a Barby. Vivía todavía en Halle Semler (nacido en 1725, muerto en 1791), el fundador de la crítica bíblica alemana; pero Schleiermacher no encontró en Halle a sus genuinos continuadores Michaelis y Eichhorn, y se mantuvo alejado de los estudios orientalistas y primitivo-cristianos; a esta circunstancia se debió el que más tarde echara de menos en sus trabajos críticos la base de los idiomas orientales y de los estudios bíblicos. Y si bien es cierto que gracias a la escuela polémica de Wolf del Halle de entonces y, sobre todo, a Eberhard fue introducido en el gran debate filosófico de la época en torno al idealismo trascendental kantiano, también se puede decir que no fue para bien del joven la actitud polémica frente a Kant que debió a los influjos de Halle. En compensación tenemos que Eberhard le ha hecho percatarse de la continuidad de la filosofía desde Platón y Aristóteles (Eberhard, *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* 1788). Bajo su influencia se le ocurre el plan, que empieza a poner en obra, de una traducción de la *Ética nicomaquea;* en las obras póstumas se ha encontrado la traducción de los libros ocho y nueve con notas que corresponden a esta época (véase mi *Leben Schleiermachers, Denkmale* pp. 3 y ss.). Luego de abandonar Halle envió a Eberhard el 23 de julio de 1798 un ensayo "acerca de la relación de la teoría aristotélica de los deberes con la nuestra". Así se establece, animado también por los cursos del joven Fr. A. Wolf, su relación con la filosofía platónico-aristotélica. Los problemas religiosos y sentimentales de Barby fueron mantenidos vivos por la amistad con su antiguo compañero, el sueco Gustavo de Brinckman, quien le había precedido en Halle desde el otoño de 1785 y le introdujo en la vida de relación de la ciudad. El 16 de septiembre de 1787 envió a este amigo un trabajo (perdido) sobre religión; a la par con los estudios aristotélicos surgen unas cartas acerca del entusiasmo y el escepticismo, que se conservan *(op. cit*., p. 4). Y en Halle surgió también el trabajo que abarca cincuenta hojas en octavo "acerca del sumo bien" (*op. cit*., p. 6). En este trabajo, como más tarde en la *Crítica de la ética*, se considera el bien sumo como la suma y compendio de todo aquello que puede ser producido por la idea ética, se coloca la felicidad en esta acción moral y se rechaza la conclusión que lleva a Kant del afán de felicidad a un orden trascendente del mundo. Este escrito estaba pensado para publicarlo en las *Rapsodias filosóficas*. Trabajaba también en otros ensayos más filosófico-populares (pp. 5 y ss.). Así abandona Schleiermacher Halle en la primavera de 1789 en plena actividad de

escritor, ocupado con los tres grandes temas que abarcará su vida.

Del 26 de mayo hasta abril de 1790 se encuentra en casa de su tío el excelente e ilustrado predicador Stubenrauch, en la villa de Drossen, cercana a Fráncfort del Oder. Trabaja allí en sus "diálogos sobre la libertad", que pretenden justificar frente a Kant la determinación interna de la voluntad sostenida por la escuela leibniziana. Se conserva la tercera y última parte del manuscrito (*op. cit*., p. 19). Pasa su examen de teología en Berlín, el verano de 1790. Del 22 de octubre de 1790 hasta junio de 1793 lo encontramos en Schlobitten, como preceptor de los hijos del conde Dohna; uno de sus discípulos es Ludwig Dohna, que se distinguirá después como uno de los fundadores de la milicia prusiana. En el sentimiento de la vida, las experiencias que encierra, la actividad que hace posible, ha visto siempre él el núcleo y el material de lo que nosotros podemos saber metafísica y religiosamente. Por eso la entrada en este círculo rural de individualidades humanamente formadas representó para él una gran adquisición. "En casa extraña me percaté del sentido de una bella existencia en común y vi cómo la libertad es la que ennoblece y da forma a los tiernos misterios de la humanidad." *(Monol*., 108.) También de esta época data su amistad con el hijo mayor del conde, Alejandro, que más tarde fue ministro muy activo en la liberación de Prusia; entre ellos reinaba una gran confianza mutua y esta amistad fue importante para la actividad política posterior de Schleiermacher. En esta bella época surgen esos fragmentos, nacidos al socaire del plan de los "diálogos sobre la libertad", *Rapsodia acerca de la libertad de la voluntad (op. cit*., pp. 21-46). La crítica de la visión kantiana del mundo pasa en esta obra del problema del orden trascendente del mundo a los fundamentos de esa visión. Plantea la cuestión de cuáles sean los supuestos acerca de la libertad de la voluntad que den satisfacción a las exigencias de nuestro ser moral *(op. cit*., p. 24) y todavía hoy representa una de las soluciones más fundadas de ese problema en el sentido de una determinación interna de la voluntad *(op. cit*., p. 21). Así surgió por entonces la doctrina de Schleiermacher acerca de la necesidad en los procesos de la voluntad y de la imposibilidad de aplicar los conceptos de castigo y justicia al orden del mundo: procede de la filosofía de la experiencia interna de entonces, acaso bajo la influencia de Shaftesbury, pero en modo alguno bajo la influencia de Spinoza o de los románticos (véase mi *Leben Schleiermachers*, p. 139). La obra quedó incompleta; seguramente fue desplazada en el interés del autor, en el verano de 1792, por otra "acerca del valor de la vida" (para más detalle véase *Denkmale*, pp. 46 y ss. Extracto pp. 47-63). En este trabajo llega a lo más hondo de su diferencia con la filosofía moral kantiana. Opone a la fórmula kantiana de la ley moral su visión del valor de la existencia humana. "Lo que la conciencia de tu ser te ordena llegar a ser y ser, esto es lo que está mandado, con independencia de lo que quiera un ser superior fuera de ti." Y encuentra en la unidad de nuestro conocimiento con las fuerzas del deseo la forma de la actividad ética que puede llenar todos los momentos de la existencia, dotarla de dicha y alegría y acoger en sí todos los impulsos humanos. La manifestación inmediata de esta unidad constituye para él el sentimiento moral. El bello fragmento representa el primer esbozo de los *Monólogos*, en muchas ocasiones cercano a ellos de manera sorprendente, y contiene al mismo tiempo el

núcleo de su principio de una ética formadora en oposición a los principios morales limitadores.

Después de una actividad pasajera durante el invierno de 1793-1794, como miembro del seminario para discípulos avanzados, dirigido por Gerike, Schleiermacher actúa, durante dos años, a partir de abril de 1794 en Landsberg del Warthe, unas cuantas millas más allá de Drossen, como adjunto del cuñado de Stubenrauch, el predicador Schumann. Después de los primeros ensayos realizados en Schlobitten desarrolla el método de la prédica, aconsejado entre otras razones por el sufrimiento de sus ojos, fabricando en su interior todos los pensamientos y hasta las palabras acuñadas del sermón, para escribirlo luego con miras a la publicación. Así surgió también su forma: organización rigurosa del todo, fluencia de los periodos, calor que se extiende uniformemente evitando los efectismos, las figuras retóricas o las imágenes brillantes. Fue escribiendo y preparando cuidadosamente para la publicación los mejores de estos sermones, y así surgió toda una serie de ellos que, sin embargo, no llegaron a publicarse entonces (*Predigten*, vol. VII, edit. por Sydow, *cf.* mi *Leben Schleiermachers*, pp. 142 y ss.). Al mismo tiempo tradujo, en colaboración con Sack, los sermones de Blair, profesor de retórica en Edimburgo. Fue su primer trabajo impreso, al que siguió en 1798 la traducción de los sermones de Fawcett y todavía en 1802 un segundo volumen de los sermones de Blair. A este mismo tiempo corresponden, entre las obras hasta aquí citadas y la nueva etapa que comienza en 1796, unos apuntes que nos testimonian la primera dedicación de Schleiermacher a Spinoza, por la ocasión de Jacobi. Estos apuntes destacan que la metafísica de Spinoza excede los límites de nuestro conocimiento no menos que el orden cósmico trascendente de Kant, y señalan una laguna de la metafísica spinoziana porque en ella no hay ningún lugar para el *principium individui*. Esta callada actividad de Schleiermacher en Landsberg termina al morir Schumann en el verano de 1795 y sucederle en el oficio su tío Stubenrauch.

LA ÉPOCA DE LA EXPRESIÓN INTUITIVA DE SU VISIÓN DEL MUNDO (1796-1802)

Schleiermacher fue nombrado predicador en la Charité de Berlín y, desde el otoño de 1796, ocupa durante seis años el cargo de pastor reformado de este instituto. Los reformados disponían en Berlín únicamente de la catedral y de la iglesia parroquial, y compartían otras diez iglesias con los luteranos. Entre éstas se encontraba la Charité y el servicio eclesiástico en ella se hallaba repartido entre el luterano Prahamer y Schleiermacher. Las relaciones de la familia Stubenrauch con los Sack y Spalding le llevaron a este círculo. Samuel Gottfried Sack, muy entrado en la cincuentena, era el rector de la iglesia reformada; el preboste Spalding, ya en los ochenta, había renunciado a su cargo luego de la publicación del edicto religioso de Woellner, pero continuaba siendo el centro espiritual de un grupo familiar grande. Schleiermacher estableció estrechas relaciones con su hijo, profesor en el Gimnasio de Colonia y filólogo de nota. Por otro lado, Brinckmann y Alejandro Dohna facilitaron las relaciones con Enriqueta Herz y Federico Schlegel. Así entró Schleiermacher en relación personal con los directores del

movimiento que, sobre la base de Goethe y de Kant, se esforzaba por lograr una nueva filosofía, un nuevo arte y una nueva ciencia histórica. Estas personas y su modo de vida se hallaban en oposición con la Ilustración prudente, inspirada en grandes puntos de vista políticos, de la época federiciana, tal como la representaban, con una gran dignidad moral, Spalding y Sack. Así, a los pocos años surgen dificultades para Schleiermacher que tienen como consecuencia su largo alejamiento de Berlín.

El nuevo movimiento se suele designar por lo general como romanticismo. Esta designación separa con demasiado rigor a los hermanos Schlegel, a Tieck, Novalis, Wackenroder, Schelling y Solger de las otras personas de la joven generación en las que se presentan los mismos rasgos fundamentales en mezclas más templadas. Esta nueva generación se endereza contra la metafísica y la teología de la trascendencia y contra la separación de lo sensible y lo moral. En esto es afín al naturalismo, al positivismo y al materialismo franco-inglés, pero en su concepción fundamental de la vida se opone a ellos con hondura alemana. Representa la inmanencia del ideal o de la razón divina en la realidad cósmica. Pero, vista más de cerca, combina algunos rasgos propios muy positivos: un nuevo ideal de la vida, junto a esto, una emancipación de la fantasía, y del ánimo que inspira, en la vida, y en la poesía, un monismo ideal vivo en la filosofía, y, en las ciencias del espíritu, el paso del sistema natural a un punto de vista histórico. En mezcla con otras ideas se presentan también estos rasgos fundamentales en Hegel, Grimm, Savigny, etc., lo mismo que en Schleiermacher.

Al terminar el año 1797 Federico Schlegel se traslada a la residencia de Schleiermacher en la Charité, tan estrechas eran sus relaciones. Schleiermacher fue muy acogedor con su joven amigo, tan precozmente maduro. Bajo el sol tibio de aquellos días y el ambiente cordial del nuevo círculo de amigos, van madurando, de entre los proyectos e ideas de la época anterior, tres de sus viejos planes. Por el mismo tiempo, 1798-1800, cuajan la exposición de su ideal de vida en los *Monólogos y* de su concepción religiosa en los *Discursos sobre la religión*, que se completan recíprocamente, mientras que su escrito polémico contra la moral de Kant y su escuela queda terminado un poco más tarde, en 1803, como *Crítica de la ética*.

Cuando en el otoño de 1797 Federico Schlegel conoció cercanamente a Schleiermacher, vio en las *Rapsodias* de éste (título de una obra de Schaftesbury y de otra obra proyectada antes por Schleiermacher) precipitados de su vida moral más íntima, en los que, de una manera espontánea, se expresaba su ideal de vida. Una parte apareció en los famosos fragmentos de Federico Schlegel en el segundo cuaderno del *Athenaeum* (1797, I, 2, pp. 1-146. La participación de Schleiermacher ha sido investigada por Sigwart, *Program von Blaubeuren*, 1861, y por mí en los *Denkmalen*, pp. 74-87). De los nueve folios de los fragmentos uno aproximadamente pertenece a Schleiermacher y me ha sido posible señalar su colaboración en los restantes. Mientras que en estos fragmentos se están preparando ya los *Monólogos*, sus diarios científicos del verano de 1798 nos señalan que se entretiene ya con la idea de los *Discursos sobre la religión*. Se entrega a estos planes tan por entero que, desde el 8 de noviembre de 1798 hasta el 15 de febrero del año siguiente, se detiene toda su actividad epistolar.

Cuando a mitad de febrero es enviado por unos meses a Potsdam como representante del predicador de la corte Bamberger, estaban ya casi terminados los dos primeros discursos, que comprenden su concepción fundamental (Apología, Acerca de la esencia de la religión); en Potsdam, del 15 de febrero al 15 de abril, escribió los otros tres (Acerca de la educación religiosa, Acerca de lo sociable en la religión o Acerca de la Iglesia y el sacerdocio *y* Acerca de las religiones). La primera edición (1798) ha sido muy modificada en la segunda (1806); la tercera (1821) se acompaña de notas explicativas (por lo que se refiere a la importancia de la primera edición véase mi obra citada I, 379, y la edición crítica de 1879 por Puenjer).

Los *Discursos sobre la religión* representan, junto a su *Doctrina de la fe*, la obra más influyente de Schleiermacher. "Como hombre os hablo de los misterios sagrados de la humanidad, de aquello que había en mí cuando, en el entusiasmo juvenil, buscaba lo desconocido. El que yo hable es fuerza irresistible de mi naturaleza, un oficio divino, es lo que define mi posición en el universo y me convierte en el ser que yo soy." *1*. La religión no es ni metafísica ni moral ni una mezcla de las dos, sino contemplación y sentimiento del universo. Mientras que la intuición religiosa aprehende en el suceso singular que nos determina desde fuera una acción del universo, tiene lugar un contacto del ánimo con lo infinito. Se trata de un acontecimiento simple pero que cobra conciencia más clara mediante su desarticulación en visión y sentimiento. La médula de la religión está representada, según la descripción que hace Schleiermacher de sus visiones y sentimientos singulares, por la conciencia inmediata de la inmanencia de lo infinito en lo finito. (Shaftesbury, Hemsterhuys, Spinoza, Goethe y Herder.) *2*. Los dogmas no son religión sino abstracción y reflexión de ella. No son religión no obstante hayan surgido de ella de una manera necesaria e inevitable. Aunque, por lo general, se considera la fe en Dios y en una perduración personal como médula de la religión, ni siquiera constituyen un elemento necesario de la misma. *3*. Schleiermacher pone en relación esta concepción de la religión con el ideal eclesiástico de la comunidad de los Hermanos. Los religiosos viven en una comunidad invisible, mientras que las iglesias existentes han nacido de la necesidad de educar para la religión. La necesidad debió llevar a la fundación de pequeñas comunidades y sólo la intervención del Estado ha impedido esta forma natural en el desarrollo de las iglesias. Pero ahora es menester llevar a cabo la separación de la Iglesia y del Estado. *4*. Cada religión es un individuo. Surge cuando la voluntad destaca una concepción singular de universo y la convierte en centro. La concepción fundamental del cristianismo se halla en la contraposición entre lo infinito y lo finito y en su mediación. El verdadero cristiano, por lo tanto, no debe impedir que surjan nuevas formas de vida del universo, y por lo tanto, nuevas religiones.

Idéntico tema que estos *Discursos* tratan por el mismo tiempo los *Sermones* (primera colección, 1801) y las *Cartas* con ocasión del mensaje de los padres judíos (1799). Mientras que los *Discursos* tratan de comprender la esencia de la religión de la manera más pura posible y, por lo mismo, abstracta, los *Sermones* se mueven desembarazadamente en la relación entre la visión religiosa, la vida moral y la formación de las ideas, tal como se presenta en la piedad cristiana (*Dogmatik*, I, pp. 68 y ss.: el

cristianismo como religión ética o teleológica; *cf.* en este aspecto Otto Ritschl, *Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden*, 1888, y mi recensión en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III, I, pp. 141 y ss.).

A fines del mismo año escribió Schleiermacher, en menos de cuatro semanas, los *Monólogos* (1800). Reciben en ellos su forma definitiva los esbozos antiguos “Acerca del valor de la vida”, “Rapsodias éticas”, “Visión de uno mismo”, y su plan de una novela, en la que trataría de expresar, como Jacobi, sus ideas religiosas acerca del amor, del matrimonio y de la amistad, fue realizado en una forma más artística. Los *Monólogos* aparecieron al mismo tiempo que la obra de Fichte *Destino del hombre*. Ambas obras representan el idealismo trascendental de la época. La obra de Schleiermacher ha sobrevivido a la de Fichte: expresa el idealismo trascendental en una forma particular y altamente efectiva. El yo, que actúa en la acción como unidad creadora de toda la vida, cual enseña la filosofía trascendental, es definido aquí como voluntad individual colocada por encima del tiempo *y* del cambio. Luego de terminados los *Monólogos* escribió Schleiermacher, al tiempo en que iban creciendo los ataques a *Lucinda*, la novela de su amigo Federico Schlegel, las tan discutidas *Cartas sobre Lucinda*, que aparecieron, anónimas, en 1800. Fue un servicio de amigo en favor del aporreado autor del libro, realmente malo, pero contenía también algunas ideas de la “ética formadora” de Schleiermacher, que han sido mantenidas siempre por él. Por la misma época trabajaba en unos diálogos morales de los cuales el que trata del decoro se encontró en los escritos póstumos. (Ver *Leben Schleiermachers*, 4, Jonas y Dilthey, pp. 503 y ss.) Los fragmentos, las cartas citadas y el diálogo andan a la caza de una filosofía de la vida, del amor y del matrimonio, de la amistad y de la vida social para la cual el círculo tan individualista e hiperestético en el que vivía por entonces Schleiermacher no ofrecía experiencias normales ni una sensibilidad sana.

De este individualismo estético y enfermizo surgieron para la vida de los amigos de Schleiermacher complicaciones en cuyo transcurso fueron desplazados de su situación natural. Hubiera sido cumplido oficio suyo representar como escritores, en Berlín, la nueva vida espiritual alemana, creándole un centro social en la gran ciudad. Los hermanos Schlegel, especialmente, estaban dotados de todas las cualidades del auténtico escritor. Pero la fatalidad surgida de las dificultades de vida creadas por ellos mismos consistió en que, durante toda su vida, fueron unos sin patria, y su actividad de escritor se vio despojada de su suelo natural. También Schleiermacher se vio obligado, por la impresión que habían producido sus *Discursos* y sus cartas citadas, por la relación con Federico Schlegel y por otras complicaciones personales, a aceptar en la primavera de 1802 un puesto de predicador de la corte en Stolpe, en la Pomerania.

SCHLEIERMACHER EN STOLPE; LA INFLUENCIA DE SUS OBRAS CRÍTICAS SOBRE LA FILOLOGÍA SUPERIOR Y SOBRE LA PREPARACIÓN DE SU SISTEMA (1802-1804)

A fines de mayo de 1802 llega Schleiermacher a Stolpe, donde permanece hasta el otoño de 1804, en que es llamado a Halle. Cuando visitó a las hermanas en Gnadenfrei, sintió

que "había vuelto a ser uno de los de Herrnhut, sólo que de un orden superior". Con las experiencias de sus sermones en Stolpe surgen los dos "informes imparciales en cuestiones de la Iglesia protestante, en primer lugar en relación con el Estado prusiano" (1804). El primero de los informes había sido escrito antes y fue corregido (*Correspondencia*, 3, 361); propugnó la unión de las confesiones reformada y luterana; debía de verificarse sin unificación alguna en el aspecto dogmático o ritual, mediante la declaración que "ni en el aspecto civil ni en el eclesiástico debía considerarse que había un cambio cuando, quien había comulgado en el rito y en la comunidad de una profesión, comulgara en el futuro en otra comunidad y en otro rito". (Véase *Obras*, I, 5, 73.) El otro informe, escrito en el otoño de 1803, perseguía una reforma del culto en el sentido de Herrnhut, cultivo del cántico y de la música de iglesia, aumento de las fiestas, culto divino para los niños, sermones para los estamentos y un incremento de la actividad de los pastores que, en lo futuro, habrían de unir a su predicación otros servicios, por ejemplo, cargos públicos en las ciudades.

Además, llevó consigo a Stolpe su trabajo de traducción de Platón. La traducción de Schleiermacher representa el trasplante de los nuevos métodos de la interpretación y de la crítica estética a la filología rigurosa. La crítica de los grandes filólogos anteriores estaba orientada de preferencia por consideraciones de tipo gramatical, métrico, lógico y real. Con Winkelmann y Herder surge la nueva dirección que Federico Schlegel impone en la historia literaria. Toda obra literaria representa un todo cuya forma interior contiene el núcleo de su estructura y de su posible comprensión. Cada escritor es un todo, en el cual una trabazón interna gobierna la sucesión de las diversas obras y hace posible la comprensión de su carácter de escritor. De aquí surge luego la trabazón más amplia de una escuela y, por fin, la de la literatura de un pueblo. Esta interpretación y crítica estéticas confluyen con la doctrina de la individualidad de Schleiermacher. Esta interpretación había sido empleada hasta entonces por Federico Schlegel especialmente en su fragmentaria historia de la literatura griega, inspirada en Winckelmann, y en sus ensayos sobre Lessing, Boccaccio y Goethe. Ahora, él y Schleiermacher tenían que probarla en el diálogo platónico, la forma más misteriosa y complicada de la Antigüedad, tratando de buscar la autenticidad, la época y la conexión de los diversos diálogos, el tema que, con el Homero, constituía la tarea más desesperante de la crítica. Entre las elaboraciones anteriores, la de Tennemann (*System der platon. Philosophie*, 1792, 5. I. 86) nos habla de la "marcha que adoptó el desarrollo de su espíritu filosófico", pero ni atiende a la conexión interna de los diálogos en sí ni tampoco sabe utilizar la composición de los mismos y sus relaciones recíprocas para lograr conclusiones más penetrantes acerca de la filosofía de Platón. Sólo los primeros pasos realizan juntos Federico Schlegel y Schleiermacher: la solución, con un trabajo filológico riguroso, correspondió a Schleiermacher, a quien ayudó en esta tarea muy especialmente su amigo filólogo Heindorf.

Unos cuantos días después de haber terminado los *Discursos*, Federico Schlegel, el ἐργοδιώχτης de Schleiermacher, le había propuesto una traducción común de Platón, lo que Schleiermacher aceptó con entusiasmo. (*Corresp*. I, 227.) Una vez terminados los

Monólogos se entregó a los preparativos y trabajó en colaboración con Federico (I, 279). Ambos concebían el asunto como una presentación de Platón en calidad de artista filósofo; pues veían en la unión de arte y conocimiento la esencia del filósofo (*Crítica de la ética*, prólogo, p. V) y en Platón, por lo tanto, el tipo de la filosofía. Pero en cuanto a la técnica filológica apenas si podemos encontrar dos hombres más dispares. No sin ironía nos habla Schleiermacher de la manera que tenía Schlegel de leer a Platón, cada vez de cabo a rabo (I, 364). Le quedaron de esto unas impresiones fuertes, pero indeterminadas y generales. (*Cf.* A. W. Schlegel a Windischmann, *Obras completas*, V. 385, acerca de las manipulaciones del hermano con "conceptos hipostasiados": en esto se le había convertido la forma platónica.) Ya en la primavera de 1800 Schlegel había cerrado trato con el editor Fronmann para que apareciera el primer volumen en la Pascua de 1801. En oposición con Schleiermacher, quería establecer como base el orden cronológico de los diálogos principales. Estos diálogos capitales constituían, según él, una conexión en la que se hace visible la marcha del pensamiento platónico (una "suitee instructiva"). El *Fedro* es el más antiguo de los grandes diálogos (*Corresp*. III, 255, Schleiermacher duda de esto, III, 252). ¿Es posible que Federico Schlegel hubiera podido descubrir la historia evolutiva de Platón y traducir diálogo tras diálogo con la celeridad impuesta por la necesidad de ganar dinero y valiéndose de su técnica genial pero insegura? El ocho de diciembre de 1800 envió a Schleiermacher todo el "complejo de sus hipótesis", el "esquema de la cronología de las obras de Platón" (III, 274). "Mi teoría para el ordenamiento es el primer paso importante para hacer posible la inteligencia de Platón, lo primero que, críticamente, se debía de haber hecho y que se ha venido abandonando siempre desde su muerte" (III, 295). Schlegel se adelantó a la opinión de Schleiermacher al considerar aquel pasaje del comienzo del *Fedro* como decisivo para la comprensión, y al enlazar el *Fedro*, el *Protágoras* y el *Parménides* como los tres diálogos capitales de la primera época. Pero se equivocó al colocar el *Parménides* antes del *Protágoras*, al considerar como auténtico el diálogo *Theages y* rechazar *Las leyes* y la *Apología*. Al renovar la lectura perdió por completo pie. Diálogos principales. I: *Fedro, Parménides, Protágoras;* II: *Teeteto, Gorgias, El sofista, El político;* III: *República, Filebo, Timeo* y *Critias*. Fuera de la serie tendríamos en la época I el *Fedón*, en la época II el *Cratilo* y, sin determinar, el *Banquete*. Pero del *Parménides* la mitad perdida, el *Filebo* incompleto, o trunco, como el anterior, el *Gorgias y* el *Cratilo* incompleto, el *Timeo* neoplatónico en su segunda mitad, el *Menón y* el *Eutidemo* apócrifos. No tenía idea alguna del recurso crítico extraordinariamente fecundo que suponía el canon aristotélico de los diálogos platónicos, que ha sido descubierto por Schleiermacher. Ignoraba, por consecuencia, la división de las obras platónicas fundada en esa construcción. Su crítica se halla montada sobre arena y por eso se desliza continuamente. Por el contrario, Schleiermacher no partió de un interés histórico-literario sino del propósito de estudiar a fondo la filosofía de Platón, mediante un estudio metódico de sus obras. La raíz y el valor de su trabajo se halla en el conocimiento de la composición de los diálogos platónicos, de las relaciones de estos diálogos entre sí y, finalmente, de la íntima naturaleza del filosofar platónico. Por eso pretendió, primero, renunciando a un

orden cronológico, obtener una comprensión rigurosa de cada uno de los diálogos mediante la traducción y las notas (*Correspondencia*, III, 226, etc.). Poseía esa manera reposada de leer que acaso es propia del verdadero filósofo y que en todo caso casaba con su saber filológico. Mediante una lectura regular, con Heindorf, de Platón y enfrascamiento en sus recíprocos trabajos sobre éste, se había introducido en la crítica de los textos platónicos (III, 258. 261). Con tanto ahínco trabajó que fueron surgiendo papeletas para un diccionario de la filosofía antigua (III, 261). Al utilizar el esquema de Schlegel pronto se dio cuenta de que había que colocar el *Protágoras* antes del *Parménides* (III, 273). Poco a poco fue surgiendo el orden suyo. El verano de 1803, como Schlegel no llegaba a traducir, tomó para sí la traducción de todo Platón en la casa editora Reimer y en noviembre del mismo año comenzó a escribir la introducción, que hace época; en las vacaciones de Pascua de 1804 apareció el primer volumen. La obra no se terminó por completo; llegó hasta la *República* y no tradujo el *Timeo* y *Las leyes. Obras de Platón*, traducidas por Schleiermacher I, 1, 2. II, 1, 2, 3, 1804-1809. Segunda edición, 1817-1827, III, 1. 1828.

Schleiermacher descifró la composición de los diálogos platónicos. Su rasgo principal consiste en que la filosofía es todavía vida, conversación, comunicación y sólo en segundo lugar redacción escrita; el diálogo pretende provocar pensamientos en nosotros. El otro rasgo fundamental de la composición se debe al modo como en este sistema todo se halla en conexión con todo; por esto cada diálogo abarca investigaciones aparentemente heterogéneas y se mantiene en relación con todos los demás diálogos. Así surge una composición en la cual el contenido y la forma no son sino los atributos de la misma sustancia de la obra. La introducción sigue describiendo las otras cualidades de esta composición en forma maestra, I, 20. 41. También cada una de las obras compone, por medio de las relaciones a las que tan artísticamente se alude, un todo. Schleiermacher no separa en este todo el propósito y el arte con que está concebido del desarrollo interno del autor. Porque de una manera inconsciente este desarrollo le va inspirando el espíritu artístico del conjunto bello, profundamente pensado, de sus obras. Esto resulta de que la concepción fundamental de Platón se halla ya en el *Fedro*, al comenzar su tarea de escritor, y las demás obras no hacen sino desarrollarla metódicamente. Este desarrollo tiene lugar en tres etapas: *1*, investigaciones elementales sobre los principios; aquí encontramos los primeros vislumbres acerca de la dialéctica como técnica de la filosofía, de las ideas como objeto suyo, por lo tanto, de la posibilidad y condiciones del saber. Por esta razón estos diálogos están presupuestos en todos los siguientes. Las obras principales de esta etapa son *Fedro, Protágoras* y *Parménides;* se añaden *Lysis, Laches, Cármides, Eutifrón. 2*, entre estas obras elementales y las constructivas tenemos aquellas otras que tratan solamente de la aplicabilidad de los principios en las ciencias reales como la ética y la física. Su forma particular es calificada por Schleiermacher de indirecta. Las obras principales de esta etapa son *Teeteto, El sofista, El político*, *Fedón*, *Filebo;* se añaden a ellos, como obras menores, *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Cratilo* y el *Banquete*. 3, los diálogos constructivos señalan la madurez del espíritu platónico y nos presentan exposiciones conexas sobre la base de los trabajos de la primera y de la segunda etapa y

en ellos se hallan unificados lo teórico y lo práctico. Las obras principales de esta etapa superior son *República, Timeo* y *Critias;* se les junta, como obra menor, *Las leyes*. Este ordenamiento metódico de las obras corresponde en grande a la sucesión cronológica.

El mismo Schleiermacher hace, en medio de su trabajo, la siguiente indicación sobre él: "Lo único en lo cual hubiera yo podido hacer algo sería en la filología en sentido superior, sólo que ésta no tiene otra base sino la filología en el sentido inferior. Pero en este terreno me falta todavía mucho, y por esto no me atreveré jamás a algo grande, sino a detalles como este de Platón; aunque también en esto puede caber la duda de que descubrimientos de la filología inferior podrían derrumbar todo el edificio de la crítica superior que yo trato de levantar" (14 de diciembre de 1803, *Correspondencia*, IV, 89). De hecho la explotación de las circunstancias políticas, de relaciones literarias y de diferencias estilísticas han puesto en cuestión muchas veces los resultados alcanzados por Schleiermacher; el descubrimiento de la existencia de diferencias profundas de contenido entre los diálogos ha modificado sus ideas fundamentales, pero es mérito exclusivo de su trabajo haber procurado la nueva comprensión de Platón, como ha sido reconocido bellamente por Boeckh.

El estudio de Platón se enlazaba con el estudio de las obras de filosofía natural de aquellos días y así empiezan a formarse conceptos filosóficos directivos en sus *Discursos* y *Monólogos* a base de su exposición intuitiva de su concepción del mundo. Taine (*Le positivisime anglais,* pp. 72 y ss.) ha destacado con razón que el movimiento filosófico alemán de aquellos días operaba por su capacidad de encontrar conceptos universales; lo que antes era un montón de hechos, el espíritu de épocas y de civilizaciones enteras, las manifestaciones de la poesía y de la religión, se cambió en un sistema de relaciones "legales"; así se hizo comprensible el sentido de los dogmas, la significación de las obras poéticas, de las especulaciones, de los ordenamientos de la vida. Schleiermacher trató de enlazar estos puntos de vista universales con el método crítico y la cautela kantianos. Ha mantenido el método kantiano: analiza los hechos de conciencia; especialmente el saber, la acción moral, el sentimiento religioso nos llevan a las condiciones que serían sus supuestos y constituirían su basamento no cognoscible conceptualmente. Por eso, también la dialéctica de Platón representaba para él la marcha desde los hechos de nuestra conciencia superior a su condición objetiva, las ideas, donde el ser y el conocer son una misma cosa. Platón disoció el enlace sofista del conocimiento con la percepción, del bien con lo agradable, y concluyó del conocimiento y del bien al arquetipo como condición suya, en la cual el ser y el conocer son la misma cosa (Schleiermacher, *Obras*, sección 3, vol. 4, parte I, 1839; *Historia de la filosofía*, pp. 99 y ss., especialmente 104). Y en la recensión que hizo de las lecciones de Schelling "acerca del método de los estudios académicos" (abril de 1804, publicado por mí, *Corresp*. IV, 578 y ss.) reconoce cómo en él de la identidad de lo ideal y lo real contenida en el protosaber se derivan cuatro dominios de las ciencias de lo real: fenómenos reales e ideales comprendidos con métodos históricos y especulativos. Encuentra el punto flaco de Schelling en la incapacidad de sus principios para fundamentar una ética (*Crítica de la ética*, pp. 487 y ss.), en contra de lo que ocurre con Platón, tan profundo éticamente (*ibid*., pp. 44 y ss.),

y así le nace el propósito de determinar los principios, con aplicación de los métodos ofrecidos, de un modo más profundo y religioso y de montar sobre ellos una ética. Para él la ética consiste en comprender el mundo históricamente social desde el punto de vista de la disposición y desarrollo de lo superior en él. El punto de vista más amplio y alto desde el que se haya considerado jamás la moral. Y se proponía actuar continuamente en el sentido de Platón mediante diálogos morales; interviene polémicamente en el movimiento filosófico con su *Crítica de la ética* que fue escrita, junto con el primer volumen de Platón, en Stolpe y apareció en el otoño de 1803.

Ya en 1798 se le presenta el plan de una crítica de la ética. Correspondiendo al conocimiento intuitivo de su ideal de vida, Schleiermacher quiere hacer valer en esta crítica todo lo humano frente a la moral abstracta de Kant y Fichte, según la cual los impulsos han de ser limitados, domeñados por la ley de la razón y no plasmados por ella. La obra debía producir su efecto a fuerza de ingenio, pasión y polémica; en la obra impresa se conservan todavía huellas de estos propósitos en la manera de tratar a Kant y Fichte. Pero en 1800 el plan se convierte en el de una gran obra especial y, según una comunicación de Schleiermacher del 11 de julio de 1801, debía de preparar la exposición sistemática de la moral (*Correspondencia,* I, 279). El 6 de septiembre de 1802 traza el plan entero de una crítica y comienza agrupando todo el material acumulado en cuadernos especiales para cada una de las secciones. No pretendía poner como base de su crítica sus propios principios morales sino interrogar a los sistemas acerca de su forma científica y de su perfección; ni siquiera un genio crítico como el de Federico Schlegel debería poder sonsacar al libro la moral propia de Schleiermacher (I, 326 y ss.). Y como se trataba de formulaciones estrictamente científicas su estilo debía recordar el rigor y la sencillez de los análisis matemáticos (véase *Crítica*, prólogo, 9, *cf. Corresp*. IV, 79: síntesis de Aristóteles y de Dionisio de Halicarnaso). Este plan lo ejecuta en Stolpe, en los días más difíciles de su vida, terminándolo el 21 de agosto de 1803, muy afectado por el clima y la habitación insalubre, solitario y agobiado además de trabajo por la traducción del Platón. Esta falta de alegría pesa sobre la obra y el rigor formalista pareció ya a los primeros lectores intolerablemente absurdo. (*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, entworfen von Schleiermacher*, 1803.)

Una cierta idea de la ética se halla a la base de su *Crítica*. Ya la hemos caracterizado a propósito del movimiento filosófico alemán de aquellos días, pero como mejor se puede dar a entender a un lector de hoy es por su afinidad con las ideas éticas fundamentales de Herbert Spencer. La filosofía natural alemana, de cuyo tronco surgió la ética de Schleiermacher, ha sido desarrollada en la "teoría evolucionista" panteísta de Spencer con mucha más fecundidad, sirviéndose de un material enorme. Para ambos filósofos la moral no es más que el florecimiento espléndido de la acción de la naturaleza, la que va produciendo con determinismo legal figuras cada vez más altas y adecuadas de la vida. Por eso la moral no le es algo diferente de la alegría de vivir y de la potenciación de la vida, que surgen de la acción perfecta y adecuada de las funciones psicofísicas del hombre, a tenor de su estructura. Esta afinidad se pone de manifiesto especialmente en el ensayo ético más bello de Schleiermacher: "Acerca de la diferencia entre ley natural y ley

moral", 1825. "Lo vegetal y lo animal muestran en cada una de sus diferentes formas un todo cerrado cuyo concepto constituye la ley para un sistema de funciones en su desarrollo temporal." Cada una de estas leyes condiciona a los individuos de un género o especie: nacen según ella y su existencia transcurre a su tenor. También en esta ley natural se halla comprendido un "deber ser", lo mismo que en la ley moral; el aborto, las enfermedades, son, respecto a esta ley natural, lo que lo inmoral respecto a la ley ética (*Obras*, sección III, vol. 2, pp. 412 y ss.). Así el proceso moral abarca toda la vida de la sociedad; pero en este punto se halla Schleiermacher muy por abajo de H. Spencer: no estudia empíricamente, según sus relaciones causales, la fuerza formativa del proceso moral, sino que, al modo de Platón y de Schelling, la expone en un orden conceptual mediante el cual se circunscribe esquemáticamente el dominio de la vida moral. La *Crítica de la ética* investiga luego si la forma científica de los sistemas reproduce de un modo completo y sin contradicciones la realidad moral; porque todo sistema real sólo puede ser representado en el pensamiento mediante un sistema (*Crítica de la ética*, p. 349). Así, en el libro primero examina los principios superiores de la ética en lo que concierne a su derivación de la filosofía primera, a su formalismo y a su eficacia; en el segundo examina los conceptos éticos, en primer lugar los conceptos formales del deber, de la virtud y del bien, y luego cada uno de los conceptos reales, y en el tercer libro los sistemas éticos según la perfección de su contenido y de su forma. La moral alegre, que ennoblece la vida de los sentidos y forma toda la rica vida humana, triunfa sobre la mera limitación de los impulsos propia de una moral ascética, y es criticada la ética de Kant y la de Fichte con su represión de la vida impulsiva, no sin unilateralidad, pero de una manera fundamental. Por otra parte, el estudio de los moralistas anglo-franceses es deficiente; la escuela especulativa alemana no sabía qué hacer con moralistas tan grandes como Turgot, Condorcet, Hume y Adam Smith. Se señala la significación de los dos grandes moralistas metafísicos constructivos, Platón y Spinoza, en todas las partes de sus sistemas, de una manera brillante, pues a estas dos figuras, representantes de una ética plasmadora que se monta sobre los principios más profundos, se sentía especialmente afín. Aristóteles se halla a la sombra de Platón y Leibniz de Spinoza. La mayor falla en la apreciación de los sistemas morales la tenemos en el hecho de que no se reconoce la significación de los estoicos en la elaboración de los conceptos y principios morales prácticamente efectivos. A pesar de tales defectos esta obra representa la aportación crítica más importante en el campo de la ética. Y si bien Strauss opina sobre la obra que en un orden histórico de la crítica ésta "permanecería al final tan rica en determinaciones éticas como pobre permanece la de Schleiermacher", sabemos por el contrario que una crítica para la cual los diversos sistemas constituyen "momentos" del proceso histórico con nada se queda, en fin de cuentas, más que "con el último momento vacío" que, como tal momento, está destinado también a apuntar hacia otro momento futuro. Pero el orden real de la obra de Schleiermacher es insuficiente porque los sistemas se examinan en las diversas secciones únicamente desde el punto de vista estético de su perfección sistemática. Por el contrario, una crítica actual habría de separar el examen sistemático de los progresos en la investigación de los hechos, elementos y normas morales de

validez universal y la apreciación histórica de las épocas de la conciencia moral y de los sistemas morales vinculados a ellas.

HALLE; INGRESO EN LA TEOLOGÍA CIENTÍFICA. BOCETO DE SU SISTEMA ÉTICO (1804-1807)

Schleiermacher estaba cansado de su destierro en Stolpe, entre otras cosas porque su salud se resentía. Por mediación del teólogo Paulus recibió, a principios de 1804, una invitación del príncipe elector Maximiliano José II de Baviera como profesor de teología en Würzsburgo, en las especialidades de teología moral y teología práctica. Se trataba de preparar en los países católicos una sede para la Ilustración. Cierto que Schleiermacher estaba justamente preocupado con los colegas de Würzsburgo, más habiendo sido además llamado Schelling. También le costaba abandonar la predicación. Al principio titubeó pero su situación le forzó a aceptar la invitación. Tanto mayor fue su alegría cuando, después de haber sido nombrado ya en Würzsburgo el 24 de abril de 1804, el monarca le negó, el 6 de mayo de 1804, la dispensa del servicio prusiano, y fue llamado como profesor extraordinario y predicador de la universidad de Halle. El 31 de agosto de 1804 abandona Stolpe y, atravesando Landsberg y Berlín, llega a Halle el 12 de octubre de 1804. En la facultad de teología imperaba el racionalismo moderado de Niemeyer y Noesselt y el sobrenaturalismo vergonzante de Knapp. Schleiermacher fue recibido amistosamente, pero ni Eberhard receló sus reservas contra el "franco ateo" ni los racionalistas se encontraban a sus anchas con su mística de Herrnhut. Por eso se llevó con demora el restablecimiento del culto académico y, todavía a principios de 1806, no habían sido vencidas las dificultades. Cuando Schleiermacher recibió un llamamiento de predicador, para Bremen, lo utilizó para aclarar su situación; vinculó su permanencia a su ingreso en la facultad de teología como profesor ordinario, y a la institución definitiva del servicio religioso en la universidad. Se accedió a ambas cosas. Sin embargo, no predicó más que cuatro o cinco veces en la iglesia de la universidad; la guerra estropeó también esta combinación. Tampoco su situación doméstica era muy satisfactoria. Mientras se hallaba en Halle, resultó que Eleonora Grunow no podía vencer los reparos de conciencia que abrigaba respecto a la disolución de su matrimonio y de su reunión con Schleiermacher. A todo esto tuvo que buscar compensación en la nueva alegría que representaban para él sus lecciones. En estas lecciones alcanza su sistema filosófico y teológico una forma firme y en esto radica toda la importancia de los años que pasó en Halle. Siguió el trabajo sobre Platón, en 1805 aparece el segundo volumen, y todavía en el mismo año el tercero. Ya en el verano de 1805 establece en su curso sobre hermenéutica una teoría de la interpretación a tono con la nueva filología, inspirada en puntos de vista estéticos y que ya había sido aplicada por él en Platón. En las lecciones de su discípulo Boeckh "acerca de la enciclopedia de la filosofía", ahora impresas, ha experimentado esta hermenéutica y crítica de Schleiermacher una elaboración y desarrollo maduros. En los cursos del semestre del invierno de 1805-1806 comienza a aplicar a las Epístolas de san Pablo el método desarrollado con los diálogos de Platón. Al tiempo que trabajaba infatigablemente en el campo de la filología superior, creándose así

una base histórica para la teología, fue dando sus cursos de ética filosófica y de enciclopedia teológica, en el invierno de 1804-1805, de dogmática, en 1805-1806, de ética cristiana, en el verano de 1806. En Halle publicó, además de los volúmenes de Platón y recensiones importantes, especialmente sobre el libro de Fichte *Caracteres de la edad contemporánea* (en el *Jenaer Literaturzeitung*, 1807, reimpreso en *Corresp.*, IV, 624 y ss.), *Las fiestas de Navidad*, luego la segunda edición corregida de los *Discursos* y una nueva edición de los *Sermones*; por último, en mayo de 1807, la *Comunicación crítica a Gass acerca de la llamada primera epístola de Pablo a Timoteo*.

Ahora, y a base de su *Crítica de la ética*, va desenvolviendo en sus lecciones la ética. Según su traza más antigua, la física explica al hombre partiendo de la naturaleza mientras que la ética comienza, por el contrario, con lo espiritual y libre, y comprende de retorno el mundo; pero el supuesto común a ambas es la unidad de los contrarios: lo real, las cosas, son una misma cosa que las ideas y la razón. Y por todo lo real encontramos que lo espiritual anima las cosas corpóreas, por lo tanto, la presencia de lo eterno e infinito en la manifestación finita. Todo conocimiento capta esta razón en lo finito y toda acción moral la realiza en lo finito. Y el proceso moral transfigura todos los movimientos del humano pecho, desde los impulsos sensibles hasta la belleza, y los configura como partes constituyentes de lo humano perfecto. En esta época de Halle a la especulación filosófica se enlaza estrechamente todavía el contenido de la fe cristiana. En la primera colección de sermones la vida cristiana aparece como el sentir vivo y humano, potenciado y libre. El cristianismo abarca todos los movimientos de lo humano, elevado y santificado. Así la segunda edición de los *Discursos* recuerda a Brinckmann, a quien van dedicados, la "época en la que comenzamos a conjurar en nosotros aquella armonía con el universo que nuestro sentir más hondo nos señalaba proféticamente como meta y que habría de expresar la vida en todos sus aspectos de modo cada vez más completo. El mismo cántico interior, como tú sabes, quisiera anunciarse también en estos *Discursos* como en otros que dije públicamente". Un monumento de esta época de su concepción del cristianismo lo tenemos en *Las fiestas de Navidad*. Nació la obra durante las Navidades de 1805-1806, en apenas tres semanas, y merced a una inspiración repentina. Su tema es la belleza y la dicha del mundo sentimental cristiano, tal como se expresan en la Nochebuena. Por eso comienza con la descripción de la existencia exaltada y perfeccionada por el cristianismo; la reflexión trata de reconducir este elevado estado a sus orígenes en Cristo, para sumirse de nuevo en el sentimiento de esta vida cristiana potenciada. "El tema sin palabras provoca en mí una alegría sin palabras que, como la de un niño, no sabe más que sonreír y exclamar." El discurso de Leonardo representa el aspecto crítico de la reflexión teológica. Explica mediante el mito la parte principal de la historia evangélica y reconoce como hogar de este mito la vida de la comunidad cristiana; todavía en la *Doctrina de la fe* Schleiermacher habla de la "imagen de Cristo que subsiste como un hecho colectivo y como una posesión colectiva en la comunidad". Este discurso nos anticipa, por lo tanto, a David Strauss; pero se señala Schleiermacher por una penetración mayor cuando encuentra que la virtualidad de la facultad mítica va unida al culto, a las fiestas, a los cánticos. Por el contrario, el discurso de Ernesto representa ya

la doctrina de fe de Schleiermacher, su reflexión acerca de las experiencias cristianas y la conclusión sobre ellas por su condicionamiento histórico en Cristo. La dualidad con que comienza nuestra vida sólo puede ser superada mediante un comienzo perfecto y sin pecado de la vida o de la comunidad cristiana, en la que nunca hubo tal dualidad. En el discurso de Eduardo se nos presenta un tercer elemento de la reflexión teológica, representado por entonces por Schelling, Daub, etc., y que más tarde fue abandonado por Schleiermacher: la especulación cristiana. Así como ésta fue creciendo a la par con el platonismo, también en Schleiermacher se halla condicionada por Platón, que en este punto coincide con el nuevo humanismo estético. El cristianismo y la especulación guardan en formas diferentes el mismo contenido, en cáscaras diferentes la misma almendra: el arquetipo del hombre, el ideal de humanidad. La razón que actúa en la tierra se encarna en la naturaleza sensible, limitada y finita, como hombre, y cada individuo es una idea de esta razón eterna. En la Iglesia la humanidad llega a tomar conciencia de este su carácter superior, tal como se ve mirada desde Dios. Pero la Iglesia misma, aun históricamente, es comprensible sólo desde un punto de partida en el cual el espíritu se configura hasta tomar conciencia de sí mismo según el modo de la tierra y, a partir de aquí, esta autoconciencia va penetrando a la humanidad en la Iglesia de manera cada vez más completa. Este punto de partida es el hombre en sí, la manifestación completa de la idea de humanidad en un ejemplar y, por lo tanto, el *logos* hecho carne de Juan. Nos hallamos en el nacimiento de la doctrina de Schleiermacher acerca del Cristo arquetípico, y nos damos cuenta de cómo ya en sus orígenes lleva consigo la contradicción entre la naturaleza trascendente de la idea platónica así como la *parusía* de esta idea en todos los puntos de la especie y la afirmación de su realización histórica en un ejemplar.

Con su *Comunicación a Gass sobre la primera epístola a Timoteo*, 1807, conquista Schleiermacher de golpe un lugar destacado en la teología científica. Este trabajo fue producto de sus lecciones sobre las Epístolas de Pablo. Así como al estudiar a Platón partió de la forma interna de los diálogos platónicos, así también su exegesis de Pablo se orientaba al conocimiento de la forma interna de las epístolas del apóstol (*Corresp. con Gass*, p. 21). "Espero entender pronto al apóstol Pablo tan bien como a Platón mismo." (*Cf.* p. 51.) Frente a la opinión de que "los escritores del Nuevo Testamento eran todos malos escritores e inconexos y que no cabía hablar de un estilo" destaca por primera vez el sólido mundo verbal de Pablo, la composición genial, viva de sus Epístolas, y su estilo (en la *Comunicación a Gass, Obras completas*, sección I, vol. 2, pp. 371 y ss.). Así como había distinguido las etapas de la composición platónica, esboza también los rasgos característicos de las principales clases de Epístolas de Pablo (*ibidem*, pp. 275 y ss.). Y demuestra, con este instrumento en la mano, cómo el lenguaje de la Epístola a Timoteo se desvía del de las Epístolas de Pablo, o su composición es un conglomerado que carece de la genial vida interior de las Epístolas paulinas, y los datos históricos entreverados en ella se revelan como desfiguraciones o en contradicción con las condiciones históricas reales. Con esto nos ofrece una primera muestra de la crítica interna de un escrito del Nuevo Testamento. Con una claridad ejemplar demuestra la imposibilidad de que testimonios exteriores vengan en apoyo de esta Epístola (*ibidem*, pp. 227 y ss.). La meta

que se propuso su investigación hoy nos resulta anticuada. Sabemos que las tres Epístolas pastorales no son auténticas. En la parte que se apoya en las otras dos Epístolas para atacar desde ellas la de Timoteo, su demostración resulta quebradiza (*ibidem*, pp. 254 y ss.); pero Strauss exagera la significación, en lo que respecta al método y los resultados del trabajo de Schleiermacher, de este argumento que parte de las otras dos Epístolas (Strauss, *Charakteristiken*, 1839, pp. 46 y ss.), pues la importancia de aquél sigue residiendo en el estudio genial que hace de la composición de esta primera pastoral cristiana.

Cuando Schleiermacher escribió esta comunicación, en el invierno de 1806-1807, se estaba liquidando la universidad de Halle. Antes de que se produjera la catástrofe, los grandes acontecimientos políticos habían provocado en Schleiermacher una conciencia política enérgica que se unió a sus ideas sobre la realidad y el valor sustantivo de las comunidades, que le provenían de su estancia en la comunidad de Herrnhut y del nuevo idealismo. Austria había sido derrotada. Se preparaba la Confederación del Rin. "Créame usted, escribía proféticamente el 20 de junio de 1806 (*Corresp*. II, 64), más tarde o más temprano ocurrirá una lucha general cuyo objeto será no menos nuestro sentir, nuestra religión y nuestra formación espiritual que nuestra libertad exterior y nuestros bienes exteriores, una lucha que no pelearán los reyes con sus amplios ejércitos." La idea de la patria ocupó en su vida un sólido lugar junto a la ciencia, la religión y la amistad. En su sermón de septiembre de 1806 acerca de "en qué grado se aumenta la dignidad del hombre cuando pende con toda su alma de la unión civil", defendió la idea de la unión civil como una preciosa máquina que está al servicio del bien de cada uno (*Sermones*, I, 228). Además de esta su acción patriótica en el púlpito de la iglesia Ulrico de Halle, en septiembre de 1806, cuando Napoleón conducía su gran ejército hacia el norte, Schleiermacher se proponía pronunciar unas cuantas palabras de política (*Corresp*. II, 67). Al final de la nueva edición de sus *Discursos* profetizó que Alemania se levantaría con fuerza de gigante contra el emperador católico-romano. Después de las batallas de Jena y Auerstedt, en los terribles días de octubre, los ejércitos franceses anduvieron saqueando Halle durante cuatro días; Schleiermacher no perdió el humor mientras Steffens, Gass y él entregaban sus relojes, sus camisas y unos cuantos táleros. No había mucho material de saqueo entre los jóvenes profesores. Se cerró la universidad y se dispersó a los estudiantes. Vivió con la familia Steffens y con su hermana Nanny, con una indigencia que no pesaba mucho sobre su humor juvenil, sin vino, sin carne y sin leña. Estaba dispuesto, en caso de que Napoleón atacara al protestantismo, a arrostrar si fuera menester el martirio, como lo pedía su oficio (*Corresp*., II, 76). Rechazó un llamamiento que se le hizo desde Bremen: "Estoy decidido a permanecer en Halle mientras pueda conseguir pan y sal". (*Corresp*., IV, 128.)

En esta situación y en este estado de ánimo llega a ser el primer gran predicador político del pueblo alemán, desde los tiempos de Lutero. Su magnífico sermón de Año Nuevo de 1807 "acerca de lo que debemos temer y no temer" levantó el ánimo del barón von Stein cuando, en la noche del 5 de enero de 1807, se apresuraba a ganar la frontera (publicado en la segunda colección de sermones de 1808). El verano de 1807 estuvo con

permiso en Berlín, donde dio cursos sobre historia de la filosofía griega, y sabemos por la biografía de Niebuhr la fuerte impresión que produjeron. Durante este tiempo el Estado prusiano pierde a Halle, por la paz de Tilsit de julio de 1807. Su primer comentario, desde el púlpito, fue aquel amargo "consejo saludable: tener como si no se tuviera". Schleiermacher no quería vivir bajo la dominación francesa. También se pensó en trasladar la universidad a Berlín y, naturalmente, a Schleiermacher. Volvió a Halle en el otoño de 1807, para arreglar sus asuntos. Le impedía subir al púlpito la forzosa oración en favor del rey de Wesfalia.

Berlín y el cumplimiento de su ideal de vida dentro de la familia y del Estado, de la ciencia y de la Iglesia, como círculos principales del mundo moral (1808-1819)

En diciembre de 1807 se traslada definitivamente a Berlín. Se defiende al principio como profesor particular y no de una manera muy brillante. Como en todas las temporadas de ocio forzoso, gobierna en él la filología. En verano de 1807 estaba listo el IV volumen de Platón. Sentía muy bien que en su versión exacta, formalista, no había expresado toda la dulzura y la gracia de Platón, especialmente en el *Banquete*, pero los filólogos fueron apreciando cada vez más la importancia de su gran obra, sobre todo a partir del brillante comentario que le hizo su discípulo Boeckh en los *Anales de Heidelberg* (I. 5, pp. 81 y ss.). Su curso sobre historia de la filosofía griega, en el verano de 1807, había sido acogido con entusiasmo en los destacados círculos de Niebuhr, Buttmann y Spalding, por representar la primera alianza de la interpretación y la crítica filológica con la construcción filosófica (*Corresp*., IV, 146). Desde la primavera de 1808 prepara para el *Museo de Arqueología* de Wolf el magistral ensayo, "Heráclito, el oscuro de Efeso", publicado en su primer volumen, 1808, y que se apoya en los restos de sus obras y los testimonios de los antiguos. En 1809 se publica el V volumen de Platón; en 1828 se publica, después de una larga pausa, la *República* y desde este momento se interrumpe la obra. En la misma línea del Heráclito tenemos varios ensayos leídos en la Academia, sobre Anaximandro, 1811, Diógenes de Apolonia, 1811, Hippon, 1820, sobre el valor de Sócrates como filósofo, 1815. Sobre las obras morales de Aristóteles, 1817, y los escolios a la *Ética nicomaquea*, 1816. Estos trabajos ejercen influencia junto con la filología de Wolf y la consideración histórico-evolutiva de Hegel, y así surgió una de las ramas más fecundas del trabajo histórico alemán, el estudio de la filosofía y de la ciencia greco-romana. Schleiermacher animó en la Academia de Ciencias de Berlín importantes trabajos en esta dirección que se continúan todavía.

Para Schleiermacher la vida era algo más que investigar y pensar y su rara grandeza y pureza humana sobrepasa todas sus aportaciones efectivas. Ahora en Berlín, bajo la dominación francesa todavía, empieza a realizarse su ideal de vida. "Si llego a ocuparme, aunque sea pasajeramente, en algo del Estado, ya no tengo más que desear. Ciencia e Iglesia, Estado y familia, ninguna otra cosa más hay para los hombres en el mundo, y yo me contaba entre los afortunados que gozaron de todo esto. Cierto que sólo en los últimos tiempos, en los que los hombres escinden y separan todo, semejante unión es

cosa rara; por lo demás, todo hombre eficiente estaba alerta en todo, y así tiene que ser, y todo nuestro empeño se encamina a que así sea." (*Corresp*., 2. p. 191.) A tenor de ese ideal va conquistando en las diversas esferas del mundo moral una gran influencia. A pesar de la inseguridad de los tiempos, funda su familia. Si durante mucho tiempo había abandonado la esperanza de la felicidad conyugal por el asunto con Eleonora Grunow, pudo, sin embargo, verlo realizado ahora por un camino completamente a tono con su naturaleza radiante de amor a los demás, de vigor y de actividad. Entre los nuevos amigos que, luego de haberse apagado las relaciones con los románticos, daban satisfacción a su necesidad de amistad con la conversación animada y el calor cordial, tenemos al librero Jorge Reimer, de Berlín, al predicador y profesor Joaquín Christian Gass, a quien encontró por primera vez Schleiermacher en Stettin, en 1803, y a partir de 1808 se reúne con él en Berlín y, desde 1811, trabaja en el gobierno y en la universidad de Breslau, finalmente el joven pastor Ehrenfried von Willich, de Ruegen. Schleiermacher lo había conocido en 1801, y también la esposa de Willich (nacida von Muehlenfels) se adhirió a él con gran entusiasmo, cuando en la primavera de 1807 se le murió el joven esposo y le quedó a ella la difícil tarea de educar a los hijos, Schleiermacher se desposa con ella en el verano de 1808, en la isla Ruegen, y en abril del año siguiente la lleva a su casa. Tuvo varias hijas, entre ellas la noble esposa del conocido ministro conde Schwering, que fue conocida en amplios círculos, y también un hijo bien dotado, que murió de muchacho.

Cuando Schleiermacher volvía de Ruegen, después de los esponsales, en una tarde de agosto y vio de nuevo la ciudad, se alegró de que fuera la iglesia de la Trinidad lo primero que pudo distinguir claramente y le quedó impresa como una bella meta. Su oficio eclesiástico representaba el segundo círculo donde pudo trabajar en favor de serenos ideales. En 1808 el rey le nombró, mediante un billete, predicador de la iglesia de la Trinidad, donde actuaban predicadores luteranos y reformados, y el 11 de junio de 1809, después de transcurrido el año de gracia, pudo ocupar su puesto. Gracias a él el púlpito de aquella iglesia fue el primero de la Alemania evangélica. El centro de su predicación lo constituía la vida elevada y alegre de la comunidad cristiana, la configuración ideal de todas las relaciones morales en el reino de Dios y la relación personal del cristiano con el Redentor como arquetipo e ideal humano. Al describir la sublime belleza de la vida cristiana rompía a veces a llorar. Aquí pronunció sus sermones sobre la familia cristiana (1818, impresos, 1820-1825), que representan la exposición más hondamente moral de la vida de la familia cristiana alemana. También desde esa cátedra siguió los acontecimientos políticos de aquellos días con los comentarios morales más elevados, y sus sermones en memoria de la reina Luisa, el sermón del Año Nuevo de 1813, el del 28 de marzo del mismo año, al comunicar la proclama "A mi pueblo", se han mantenido largo tiempo en la memoria de los hombres. En la época de los acuerdos de Carlsbad y de la caza de demagogos, la iglesia de la Trinidad conoció entre sus devotos a los chivatos de la policía, que tenían que informar regularmente acerca de los sermones de Schleiermacher (Sigfrido Lommatzsch, *Geschichte der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin,* 1989).

Como predicador de la iglesia de la Trinidad Schleiermacher tenía una buena base para actuar en las grandes cuestiones eclesiásticas que se produjeron al liquidarse el viejo sistema administrativo prusiano. El 16 de diciembre de 1808 se suprimieron los consistorios y las autoridades eclesiásticas centrales en la forma que habían existido hasta entonces. Se instituyó en el Ministerio del Interior una sección de cultos y de instrucción pública. Así como desde entonces la tarea de organizar un nuevo sistema de administración prusiana requirió muchos años, también les hizo falta para crear un régimen eclesiástico más a tono con las necesidades de la vida común y que al mismo tiempo se pudiera ordenar sin roces en el sistema administrativo estatal. También en esta cuestión fue fatal la posposición de la prometida organización representativa del Estado, pues era natural que, con este punto de vista, se hiciera igualmente sospechosa la representación eclesiástica. Además, la posición religiosa y eclesiástica personal del rey trajo consigo, junto a efectos saludables, otros que no lo fueron tanto. Las cuestiones a resolver eran las del régimen constitucional y administrativo de la Iglesia y, en relación con esto, cierto grado de unión de las confesiones protestantes que hiciera posible semejante organización unitaria. Si ambas reformas se implicaban mutuamente, por otra parte sólo los órganos ordinarios de las comunidades, es decir, su representación en los sínodos, podían llevar a cabo tal unión. Pero como la aversión a toda clase de representación impedía este procedimiento, correspondió a la administración eclesiástica estatal una influencia excesiva, se apagó el movimiento en las comunidades y se tomaron medidas que no tuvieron bastante en cuenta los derechos de las comunidades y que, por lo mismo, habían de tornar en mal. Por si fuera poco, el rey impuso un nuevo orden litúrgico, establecido por una *Agenda* en la que se imponía a las comunidades un orden uniforme del culto y de la enseñanza. Con estas medidas se prefijó ya desde arriba el culto y la doctrina de la unión que se quería provocar. Por el modo como se introdujo este orden litúrgico se violaron los derechos de las comunidades. En la confusión así nacida el lugar de Schleiermacher estaba en la dirección de la Iglesia. El rey no podía decidirse a privarle de tal función. Pero de una manera espontánea el vigoroso predicador de la iglesia de la Trinidad se puso a la cabeza de la clerecía berlinesa. Su programa, desde los *Discursos* e *Informes*, consistía en la independencia de la Iglesia en sus asuntos internos, su constitución basada sobre los derechos de las comunidades, sobre los presbiterios, sínodos provinciales y sínodos generales; por otra parte, articulación de las facultades de teología dentro del sistema universitario, por lo tanto, dentro de la enseñanza científica, y, así, sólidamente fundadas y con libertad de enseñanza. Pero con esa prudencia eclesiástica que le era propia trató de compaginar estas exigencias con el orden consistorial y el episcopado del rey, que regían a la Iglesia desde arriba. De este modo ha logrado muchas cosas buenas, ha impedido otras dañosas, pero, sobre todo, ha sabido preparar con la superior fuerza de visión del genio religioso la marcha ulterior en el establecimiento del orden eclesiástico alemán.

Su actuación eclesiástica comienza con el encargo que le hace en 1808 el barón von Stein de un proyecto para un nuevo régimen eclesiástico de la monarquía prusiana. Este proyecto (publicado en el *Zeitschrift für Kirchenrecht*, I, pp. 326 y ss. de Doves)

reclama, frente a la consideración de la Iglesia como instituto estatal, una renovación completa de toda la vida comunal eclesiástica en lo que se refiere: *1*, a la formación de las comunidades; *2*, a la composición de los sínodos; *3*, al nombramiento de obispos y cabildos; *4*, a la relación del Estado con el régimen eclesiástico. Contiene elementos que significan una acomodación de Schleiermacher a las ideas de los personajes dirigentes, y otros a los que renunció más tarde. Los derechos de un miembro de la comunidad van vinculados a que aparezca señalado dos veces al año en las listas de comulgantes de la comunidad. El régimen provincial estará a cargo de un obispo y de su cabildo, y el régimen superior de la Iglesia corresponderá al Gobierno. Por otra parte, el proyecto defiende el matrimonio civil, que da validez a la unión, y que precede al religioso, y persigue la independencia de la Iglesia en sus asuntos internos y la libertad teológica. El proyecto quedó archivado. Sólo el 16 de enero de 1812, con ocasión de un proyecto de orden sinodal, redactado por Gass, que había sido llevado por la diputación de eclesiásticos y maestros de Silesia, se reanimó pasajeramente el asunto. Circuló entre los demás gobiernos provinciales. Cuando se recibió su "visto bueno" propuso Nicolovius, como consejero de la sección eclesiástica, el 29 de julio de 1812, que el asunto pasara a la sección de instrucción pública y se presentara a Schleiermacher, que formaba parte de esta sección. Por este rodeo el asunto vino a sus manos, como lo había pedido Gass (puede verse esto en los protocolos no impresos). Así las cosas, surge un nuevo informe de Schleiermacher acerca de un orden sinodal para la clerecía protestante en todas las provincias (se conserva manuscrito). Se desarrolla en estas memorias especialmente la labor que podían desarrollar los sínodos que se pensaba crear en la formación de los candidatos, en la formación teológica y moral de los clérigos y en su acción común lo mismo que en la tarea, tan urgente, de una mejor enseñanza primaria. La importancia que se da a los sínodos en este sentido corresponde al punto de vista de la administración de la instrucción pública, que era el que Schleiermacher tenía que defender. El informe de Schleiermacher fue aprobado en la sección de cultos, pero los grandes acontecimientos de 1813 aguaron también estas negociaciones. Cuando después de la guerra, una asamblea de veintidós superintendentes de la marca electoral pidió al rey en junio de 1814 una constitución eclesiástica, se dio el primer paso, pero en una dirección fatal.

Se instituyó una comisión litúrgica compuesta de clérigos destacados, Sack, Ribbeck, Hanstein, Hecker, Offelsmeyer y Eylert, pero a pesar de sus relaciones con aquellos afanes constitucionalistas de la asamblea de superintendentes, se les fija por decreto de 17 de septiembre de 1814 la tarea de establecer una liturgia. Pronto aparece la "felicitación" de Schleiermacher a los miembros de la comisión nombrada al efecto. Recuerda lo que ha sido pospuesto. "Es menester fundar una nueva constitución viva de la Iglesia, de la que saldrá todo lo demás, en la forma y en el momento convenientes, como por sí mismo"; incitar en este sentido, preparar este trabajo, representa para él la verdadera labor de la comisión. Por el contrario, no le parece conveniente sujetar el espíritu cristiano progresivo a las letras uniformes de una liturgia única (*Obras completas*, sección I, vol. 5. pp. 158 y ss., especialmente 186 y ss.), y cuando en el otoño de 1816

apareció la *Liturgia* para la corte y guarnición de Potsdam y para la iglesia de la guarnición de Berlín, acordada por el rey con el obispo palaciego Eylert, Schleiermacher sometió esta *Liturgia* a una crítica destructora en su folleto *Acerca de la Liturgia de 1816*. Subraya de nuevo que sólo una representación eclesiástica tiene autoridad y está capacitada para resolver las cuestiones pendientes (*ibidem*, pp. 191 y ss., especialmente 215).

A la par con la nueva liturgia marcha el restablecimiento de los consistorios (10 de abril de 1815) así como el decreto del 2 de enero de 1817, según el cual se formaría una especie de jerarquía protestante sobre la base de los presbiterios, constituyéndose sínodos distritales con los clérigos de cada distrito bajo la presidencia del superintendente, y con los superintendentes de provincias un sínodo provincial bajo la presidencia del superintendente general; después de cinco años se reuniría de nuevo un sínodo general. El infatigable polemista se enfrentó con estas ideas en un folleto "acerca de la constitución sinodal que se trataba de organizar para la Iglesia protestante del Estado prusiano", 1817 (*ibidem*, 219 y ss.). Su juicio definitivo sobre este plan reza: "El proyecto se aferra completamente a lo antiguo". Con una gran visión pretende un enlace de la constitución consistorial, arraigada en el sistema estatal, con la constitución sinodal, y reclama la independencia de las facultades de teología de todo influjo sinodal. Cuando la clerecía evangélica de Berlín constituyó en 1817 un sínodo de distrito escogió como presidente a Schleiermacher. Y cuando en 1819 los superintendentes se constituyeron en sínodo provincial invitaron a Schleiermacher a que participara. El sínodo propuso el nombramiento de miembros seculares de los sínodos en igual número que los eclesiásticos, sustitución de los consistorios mediante comisiones de los sínodos provinciales libremente elegidas y una comisión del sínodo general para la dirección suprema de la Iglesia. No sabemos en qué grado influyó Schleiermacher en la aprobación de estas proposiciones, pero en todo caso estaba de acuerdo con ellas. A tal punto el curso de los acontecimientos le había enconado a él y a muchos eclesiásticos con respecto al régimen eclesiástico. Sin embargo, a partir de este año fatal de 1819 toda la cuestión de la constitución eclesiástica quedó enterrada en las actas. Se comprende que, lo mismo Schleiermacher que su amigo Gass, vieran en una constitución sinodal una fuerza efectiva también para la vida constitucional del Estado. Pero lo sucedido representó un gran mal para la vida religiosa y eclesiástica del pueblo alemán en los tiempos que siguieron, de tan grandes perturbaciones para las ideas religiosas.

La acción de Schleiermacher en favor de la unión representa el punto culminante de toda actividad eclesiástica. El noble sentir evangélico del rey fue abrigando, desde los días de sus lecciones de religión con el honorable Sack, el deseo de procurar la unión de las iglesias luterana y reformada. El 27 de septiembre de 1817 declaró el rey a los consistorios que en la fiesta de la Reforma habría de participar de la comunión junto con los luteranos, expresó su esperanza de que sería imitado por sus súbditos y abandonó a la prudencia de los clérigos, sínodos y consistorios la forma de hacer esta unión. Schleiermacher era presidente del primer sínodo berlinés común, y autor de la declaración por la cual este sínodo hablaba a las comunidades acerca de la comunión de

la fiesta de la Reforma. Según esa declaración, esta fiesta debía tener uniformidad litúrgica y dogmática (*Obras*, sección I, vol. 5, pp. 295 y ss.). El 31 de octubre, 63 eclesiásticos de Berlín, doctores en teología y profesores de universidad, y muchos altos funcionarios, comulgan juntos en la iglesia Nicolás: ante el altar se tendían la mano los profesores teólogos, el reformado Schleiermacher y el luterano Marheineke. Schleiermacher defendió también la unión cuando el predicador luterano Claus Harms de Holstein proclamó en sus 95 tesis que la unión era un error, la teología moderna una desviación de la vieja fe, y cuando en Sajonia el predicador de la corte von Ammon, "el papa de Dresde", en su *Medicina amarga para la débil fe de la época,* defendió a Lutero y toda su doctrina de la comunión contra la tentación de indiferentismo que la unión representaba. El escrito polémico de Schleiermacher "Al señor predicador de la corte Ammon sobre el examen que ha hecho de las tesis de Harms", 1818, es, junto con el dirigido contra Schmalz, el más personal. Destrozó a Ammon como personalidad teológica. Habla con una pasión franca y honrada, pues las sospechas injustificadas acerca de sus compañeros de confesión habían herido profundamente al viejo reformado. Llovieron las contestaciones pero Schleiermacher se contentó con demostrar en su "Ensayo sobre el valor propio y la fuerza vinculadora de los libros simbólicos", de 1819, que estos libros no podían embarazar la libre investigación de la Biblia pues no poseían más que el valor de documentos históricos de la vieja fe protestante (*Obras*, sección I, vol. 5, pp. 423 y ss.). Después de un acuerdo entre Marheineke y Schleiermacher, los pastores y el colegio de la iglesia de la Trinidad llegaron a proponer el 6 de diciembre de 1820 la realización de la unión y el domingo de Ramos de 1822 pudo celebrarse con gran alegría del rey la fiesta de la Unión (*Noticia acerca de la fiesta en la iglesia con el sermón de Schleiermacher*, 1822). Con la cooperación asidua de Schleiermacher pudo redactarse en Berlín un buen libro de cánticos común ("Acerca del libro de cánticos berlinés de 1830", *ibidem*, pp. 629 y ss.). Entre los confirmandos que la Unión llevó a la iglesia de la Trinidad se encontraba en 1830 Bismarck.

El tercer campo vital en que empezó a actuar Schleiermacher fue el Estado, y como había nacido para la vida pública su pecho parecía ensancharse con esta acción. Schleiermacher, Fichte, Hegel y Niebuhr son los que, junto a los grandes estadistas y militares, más han hecho por la superación del individualismo de las clases cultas mediante la idea de que la comunidad política y nacional es algo real y valioso por sí. Además de las prédicas políticas que Schleiermacher publicó en febrero de 1808 en una colección, le tenemos a partir del verano de 1808 cooperando en una unión libre de patriotas prusianos que, sin organización ni fijación rigurosa de miembros, trabajó en contra del dominio francés. A su cabeza se hallaba el conde Chazot y el alma de la misma era Eichhorn, más tarde ministro de instrucción pública. No se trataba de una sociedad secreta y el juicio sobre ella depende del que se pronuncie acerca de la conveniencia de una guerra prusiana en 1808 o en 1909, pues Stein, Scharnhorst y Gneisenau tenían que contar para una tal guerra con la cooperación del espíritu de la nación y también con medidas preparatorias, y en todo esto pensaron (Stein, *Darst. der Lage von Europa*, 11 de agosto de 1803). Por encargo de esta unión Schleiermacher

emprendió en agosto y septiembre de 1808 un viaje a Königsberg, para tratar personalmente de los preparativos para la guerra con los partidarios de la idea dentro del gobierno. Conferenció con Stein, Gneisenau, Scharnhorst y fue recibido por la reina y el príncipe Guillermo. Inmediatamente después lo encontramos en una reunión secreta de patriotas en Dessau. En noviembre fue denunciado al mariscal Davoust y amonestado. La unión de los patriotas mantuvo relaciones con las sublevaciones de Alemania del norte de 1809 (más detalles en mi artículo acerca de las ideas políticas y la actuación de Schleiermacher en *Preuss. Jahrbücher*, 1862, pp. 324-377).

Al mismo tiempo se le concedió a Schleiermacher una participación importante en el gobierno del Estado. Participó en forma destacada en la sección de instrucción pública bajo la dirección de Humboldt en el establecimiento de la universidad de Berlín, en la organización del gimnasio moderno, en la reforma de las escuelas populares según el método de Pestalozzi. A medida que se aproximaba el levantamiento de 1813 sus sermones y su actividad patriótica lo han ido también anticipando. Lo mismo que Fichte, hizo la instrucción militar de las milicias. Ayudó a Niebuhr en el periódico *Preussischen Korrespondenten*, el órgano del partido de patriotas, y se hizo cargo después de Niebuhr de la redacción. Un artículo acerca del armisticio de julio de 1813 le trajo enredos con la censura (*Corresp*. 4, pp. 413 y ss.) y una advertencia personal de Schuckmann. Después de la guerra se pretextó la antipatía que sentía el rey por lo acaecido por vías no regularmente administrativas. El folleto de Schmalz "acerca de las asociaciones políticas", de 1815, levantó sospechas inciertas, pero las respuestas de Niebuhr y Schleiermacher (*Obras*, sección III, vol. 1, pp. 645 y ss.) hicieron ver su falta de fundamento. Se puede dudar si en los años 1808, 1809, 1811 tenían razón los patriotas como Stein, Gneisenau, Scharnhorst y Schleiermacher con su política de guerra o el rey con su política de espera, pero este partido de patriotas no fue nunca una liga secreta y nada tiene que ver con la *Liga de la virtud*. Sin embargo, el ministro del interior Schuckmann, un desabrido burócrata, el enemigo más decidido de Schleiermacher, utilizó su nombramiento como secretario de las clases de filosofía de la Academia (1814) para hacerle salir del departamento de instrucción bajo la excusa de que estaba sobrecargado de funciones.

El cuarto círculo de vida en que actuó Schleiermacher fue el de la ciencia. Después de su bello escrito "acerca de las universidades" (1808), donde se encuentra la certera sentencia de que el Estado no ha menester de dar un sueldo a unos cuantos hombres para que éstos gocen del privilegio de ignorar los beneficios de la imprenta, tomó parte, tanto personal y libre como oficial, en la fundación de la Universidad de Berlín. Después de que en la primavera de 1809 Humboldt se hizo cargo del ministerio de instrucción pública, Schleiermacher tuvo que intervenir activamente como director de la diputación científica de Berlín, como miembro de la sección de instrucción pública, de la comisión para el establecimiento de la Universidad de Berlín, y en muchas ocasiones como consejero personal de Humboldt, en todas las cuestiones de instrucción pública, pero especialmente en la fundación de la Universidad de Berlín (1810). Además, preparó esta fundación mediante lecciones anteriores a su apertura. Dio un curso en el verano de 1807

sobre filosofía griega, en el invierno de 1808-1809 "exposición y crítica especulativa de la fe cristiana para un público de no teólogos" (*Corresp*. IV, 167) y teoría del Estado. Este último curso respondió a la necesidad que sentía de reflexionar sobre la actuación política en medio de la cual se encontraba y que le rodeaba; ya desde octubre de 1808 trabajaba su mente en este tema. En el invierno de 1809-1810 dio un curso sobre moral cristiana. Surgió el plan de exponer en manuales sus opiniones teológicas sobre la base de las lecciones dadas. El principio lo constituiría una *Enciclopedia,* que apareció en el mismo año (*Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, 1810, segunda edición corregida, 1830). La seguirían la dogmática y la ética. En el invierno de 1812-1813 escribió, mientras iba dando los cursos, estos dos compendios. El compendio de ética que surgió entonces estaría destinado para una futura edición, como nos avisa Schweizer (Schweizer: Cuaderno C, publicado íntegramente por Twesten). Del compendio se elaboró por completo la introducción y una parte de la teoría de los bienes, hasta 1816 (Twesten, pp. 1-93).

En el otoño de 1810 se inauguró la universidad con 256 alumnos, que en el verano bajaron a 198. Schleiermacher y De Wette formaban la facultad de teología, pues Marheineke, que había sido llamado ya, se hizo cargo de su cátedra en 1811. En el primer semestre Schleiermacher dio dos cursos de teología (*Corresp. con Gass*, pp. 88), uno de ellos sobre Lucas, y ya por entonces esperaba que la crítica de este Evangelio arrojaría una gran luz sobre el canon (*ibidem*, p. 87). No pensó en dar cursos de filosofía mientras Fichte, con el que no se entendía, siguiera siendo el único profesor de esta rama. Pero hizo época en la formación de su sistema filosófico cuando, a pesar de todo, leyó en el verano de 1811 por primera vez su fundamento de la filosofía, la dialéctica, ante sesenta oyentes. Mucho tiempo le había preocupado la idea de pasar de la ética a su fundamento filosófico. Después de esta época volvió otra vez al proyecto de su sistema filosófico cuando, en el verano de 1818, dio por primera vez un curso de psicología (el más concurrido, con 130 oyentes). Lástima que Schleiermacher no hubiera dado este curso antes, pues en ese caso hubiese tenido más influencia sobre su sistema, incluso el teológico.

En esta época ha publicado poco. Siguiendo su estilo, Schleiermacher procuró elaborar poco a poco sus obras sistemáticas en relación con las lecciones. Fue escribiendo paralelamente a sus cursos, hasta que expiró. En el invierno de 1814-1815 trató de escribir después de cada lección el parágrafo correspondiente para su compendio de dialéctica. El compendio de ética, ya más maduro, lo fue llevando más de prisa, y esperaba tenerlo listo en ese mismo invierno de 1814-1815 (Gass, 121); en el verano de 1815 había llegado ya muy dentro de la teoría de los bienes (*Corresp*. IV, 208), pero se paró en este punto y ya no llegó a reanudarlo. Cuando Twesten visitó a Schleiermacher, en muy mal estado de salud, en 1816, temía no poder terminar la ética y expresó el deseo de que la continuara Twesten. De los cursos sobre política en 1814 nacieron los escritos "acerca del concepto de las diferentes formas de Estado" y "acerca del oficio del Estado como educador".

Los pocos cuadernos de la *Enciclopedia* contienen, en clásica sobriedad, una nueva

concepción de la teología; como si dijéramos, el programa de la actividad teológica de Schleiermacher en Berlín. En oposición con la teología natural representan el punto de vista histórico, que ve en la comunidad cristiana una personalidad conjunta o moral que es tan difícil de construir como la peculiaridad de un solo hombre (*op. cit.,* § 32). La teología no constituye ninguna ciencia racional sino el complejo de aquellos conocimientos y reglas sin cuya posesión y uso no es posible una dirección acordada de esta personalidad moral, es decir, de la Iglesia cristiana; no es posible, por lo tanto, un régimen eclesiástico cristiano (*op. cit.,* § 5). Se compone, pues, la teología de una parte filosófica, otra histórica y otra práctica, pero su cuerpo auténtico lo constituye la teología histórica y ésta se relaciona, a través de la teología filosófica, con la ciencia filosófica propiamente dicha, que es su fundamento, y a través de la teología práctica, con la vida cristiana práctica. La ciencia filosófica fundamental de la teología es la ética. De ésta nace la filosofía de la religión junto a la estética y a la teoría del Estado. Pero el punto flaco de esta nueva teología de Schleiermacher, como el de las ulteriores, consiste en que no está fundada en una auténtica ciencia de la religión, es decir, en un enlace del estudio histórico comparado de las religiones con la psicología y la antropología, sino que esta ciencia fundamentadora es remplazada por las dos ramas de la teología filosófica, la apologética y la polémica. Así encontramos que en la *Enciclopedia* la teología se construye en una compaginación de la idea de la religión desarrollada en la ética con los tipos y etapas históricos de la misma, especialmente con el cristianismo, y tampoco las proposiciones éticas, filosófico-religiosas y apologéticas de la dogmática posterior nos llevan mucho más allá. De la insuficiencia de la teología filosófica así originada se produjo la tan comentada paradoja de que remitió a la teología histórica la doctrina de la fe y de las costumbres y la colocó junto a la estadística eclesiástica.

Lo mismo que la *Enciclopedia* le fue surgiendo también en estos años el "ensayo crítico sobre los escritos de Lucas" (primera parte, 1817, contiene el Evangelio, y no se ha publicado más) al socaire de sus lecciones exegéticas sobre los Evangelios; en el invierno de 1816-1817 trabajó en el libro en conexión con su curso sobre san Lucas. El mismo Schleiermacher lo consideraba como su obra principal de crítica bíblica; una segunda parte trataría de la historia apostólica y la tercera fundamentaría la hipótesis filológicamente (*Corresp*. IV, 218, Gass, 128, 139 y ss.). Se halla todavía bajo el supuesto del carácter escrito de la producción evangélica, pues sólo al año siguiente hizo pública Gieseler la famosa hipótesis de un protoevangelio oral (*Über Entstehung und Schicksale der schriftlichen Evangelien*, 1818). Con una poderosa fuerza para figurarse hipótesis, ha demostrado la falta de carácter histórico tanto del supuesto de Eichhorn acerca de un protoevangelio escrito como la de Hug acerca de la utilización de unos evangelistas por otros. El nuevo supuesto se puede comparar con la desarticulación en cantos que hizo Lachmann de los *Nibelungos* (1816). Utiliza criterios estéticos, tales como desigualdades estilísticas o fugas o tránsitos de lo particular a lo general, que apuntan hacia ciertas conclusiones, para destacar en los escritos cuatro masas y dentro de ellas porciones más pequeñas. Estos pequeños escritos habrían surgido en la época postapostólica de la necesidad de los creyentes de saber más detalles acerca de Cristo, y

si esta necesidad fue satisfecha por la tradición oral principalmente, también se escribieron algunos relatos. Algunos de ellos tratarían de conservar las enseñanzas, otros, transmitirían los milagros o las noticias de los últimos días de Cristo, de su resurrección, y otros juntarían todo lo que podían acoplar. Schleiermacher toma los tres Evangelios sinópticos y trata de demostrar por el de Lucas que han sido compuestos en la época postapostólica con esa clase de escritos particulares y, ciertamente, el Evangelio de san Lucas con mucho sentido crítico. Ya en el primer capítulo puede señalarnos la existencia de un cuerpo de ese tipo y ha fijado con una visión genial el carácter de esta pequeña obra maestra redactada primero en arameo. Y a este punto concierne también el muy importante trabajo sobre el testimonio de Papias acerca de los dos primeros Evangelios, 1832, donde, basándose en el testimonio exterior de Papias en Eusebio, señala una colección especial de enseñanzas de Cristo como núcleo del Evangelio de san Mateo, a pesar de que el sentido de ἡρμήνευσε no pudo ser fijado con seguridad ni por él ni por otro después. De su explicación nos queda su estimación de la tradición oral, su comprensión para lo ingenuo, para la formación de los Evangelios como nacidos en forma viva y religiosa de la vida de comunidad y cultual, la demostración de la diversidad de las formas literarias. Por el contrario, su hipótesis no nos puede explicar en particular el modo en que se da la coincidencia entre los sinópticos. De sus finas observaciones sobre Lucas se puede sostener todavía bastante, aun en el supuesto de que los diversos trozos por él señalados hayan sido separados por Lucas de la conexión de los Evangelios. Si Schleiermacher reconoce en los tres primeros Evangelios la influencia de la creación poética en la conformación de la historia de la infancia y una protocristología oralmente transmitida, “a saber, tipo común de demostración de la suprema dignidad de Jesús por la referencia a pasajes del Antiguo Testamento”, lo mismo que el origen postapostólico de los sinópticos, por otra parte ha mantenido la autenticidad del Evangelio de Juan a pesar de existir ya los trabajos de Bretschneider.

Schleiermacher fue elaborando durante mucho tiempo su dogmática en los cursos. Empieza a escribirla en el invierno de 1818-1819. Y el hecho de que, a partir de 1819, su acción pública se viera impedida, favoreció sin duda a esta obra.

La reacción. Se termina la obra principal. Fin. El sistema en los cursos (1819-1834)

El año de 1819 señala como es sabido un cambio fatal en la vida del Estado prusiano. En la fiesta de Wartburg, en las plazas de ejercicios, en las asociaciones estudiantiles se había expresado la esperanza de una Constitución representativa y el anhelo de superar el desgarramiento y la impotencia nacionales, y Austria, que se vio amenazada poco después por la revolución, despertó arteramente la sospecha. El 23 de marzo fue asesinado Kotzebue por Sand, miembro del estudiantado de Jena; los gobiernos, alarmados, respondieron con los acuerdos de la Liga de Carlsbad, la comisión de Maguncia y las pesquisas contra los demagogos. Con este motivo las cuestiones pendientes de la Constitución representativa y de la organización más libre de la Iglesia y,

sobre todo, la disputa fatal sobre la *Agenda*, se envenenaron por la desconfianza recíproca. Todo esto ocurría mientras la honrada voluntad del rey y unos funcionarios modelo trabajan con éxito en el desarrollo de la moderna administración prusiana, la organización de las nuevas provincias dentro del Estado y la preparación de la unidad nacional alemana mediante la institución de una unión aduanera. Schleiermacher se presenta como el caudillo de una oposición moderna, que tiene en cuenta todos los elementos de la situación. Si la monarquía de aquellos días se hallaba limitada y regulada por la opinión pública, que se expresaba sobre todo en la burocracia, en la justicia y en la universidad, Schleiermacher ha actuado como nadie sobre la opinión pública en Berlín, especialmente en los asuntos eclesiásticos. Estaba rodeado de amigos fieles, como su cuñado Ernst Moritz Arndt, Reimer, Gass, Buttmann, Spalding, Nicolovius. Nos ofrecen un criterio para enjuiciar a la oposición las palabras pronunciadas por el que fue más tarde emperador Guillermo I, el 31 de marzo de 1824. "¿Hubiera sabido la nación que después de once años no habría de quedar del grado de brillantez, gloria y prestigio a alcanzar, y realmente alcanzado, más que el mero recuerdo y ninguna realidad? ¿Quién lo hubiera sacrificado todo entonces en razón de estos resultados?" La persecución de los demagogos afectó muy en particular a las universidades. La carta de condolencia de De Wette a la madre de Sand, cuyo error había nacido de la moral subjetiva idealista de la escuela de Fries, fue sancionada demasiado fuerte con la destitución; Schleiermacher se mantuvo muy unido al colega amigo, y él y otros compañeros le aseguraron el sueldo durante un año. Las visitas domiciliarias para examinar la correspondencia afectaron a sus excelentes amigos Reimer y el valiente y magnífico Ernst Moritz Arndt. El 18 de enero de 1823 fue llamado a declarar Schleiermacher sobre unas manifestaciones encontradas entre los papeles de Arndt (Extractos de actas, *Corresp*. IV, 430-443). Una palabra airada con este motivo acerca del rey le dolió a él mismo, y más tarde la comentó bellamente en un escrito de circunstancias (*op. cit.,* 66. 439 y ss.). La investigación quedó sin efecto pero Schleiermacher estaba a la expectativa de fuertes medidas contra él.

En este momento tiene lugar la disputa en torno a la *Agenda*. Luego que se impuso en las localidades militares y en la catedral el nuevo tipo de liturgia introducido por el rey, se recomendó a los consistorios para su implantación la *Agenda* de 1822. Sólo una dieciseisava parte de la clerecía se declaró dispuesta a su aceptación. La defensa que hizo Augusti del derecho litúrgico de los reyes ejercido por Constantino y Carlomagno hirió todo sentimiento sano. Por otra parte, la presión política fue operando poco a poco sobre clérigos y candidatos. Así fue reduciéndose el número de los clérigos que se oponían. Pero Schleiermacher, aunque un poco tarde, tomó parte vigorosamente en favor del derecho autónomo de las comunidades en cuanto al culto y a la doctrina. (*Über das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten. Ein theologisches Bedenken von Pacificus Sincerus*. 1824.) Demostró, sobre todo, que el derecho formal del soberano no le releva del deber moral de respetar la convicción de los clérigos y de las comunidades al adoptar medidas litúrgicas. Kamptz, jefe de la policía y viejo amigo de Schleiermacher, reclamó su castigo, y se consideró seriamente la destitución del más grande teólogo desde

los días de Lutero. Marheineke, colega de Schleiermacher en la facultad y en la iglesia de la Trinidad, defendió la transmisión del poder archiepiscopal al soberano en la época de la Reforma como obra admirable de la Providencia, que vincula de un modo indisoluble el Estado y la Iglesia. El predicador de la corte von Ammon defendió en Dresde los ásperos principios de política eclesiástica de la vieja Sajonia. De la manera más digna y moderada defendió el rey mismo su obra en el escrito sobre "Lutero en relación con la *Agenda* eclesiástica prusiana". Schleiermacher, con el valor que le daba la lealtad a su oficio, sometió a crítica el escrito del rey (*Gespräch zweier selbst überlegender evangelischer Christen über die Schrift: Luther in bezug auf die neue preussische Agende. Ein letzstes Wort oder ein erstes*, 1827). Al mismo tiempo protestó en el consistorio de acuerdo con otros once miembros destacados entre los clérigos de Berlín, en contra de la introducción de la liturgia en sus iglesias. Entre tanto una serie muy animada de comunicaciones oficiales y también un intento del rey para que una persona de su confianza se entendiera personalmente con Schleiermacher condujo, a pesar de que ya se había instituido un procedimiento disciplinario contra los "doce Apóstoles", a que el circunspecto rey concediera, mediante disposiciones adicionales, cierto campo de libertad con respecto a la *Agenda*. Schleiermacher celebró las paces, sobre esta base, con el régimen eclesiástico real y la *Agenda* fue introducida en todas las iglesias de Berlín (*Corresp*. IV, 443-488).

Las luchas se fueron apagando poco a poco. El rey mostró a Schleiermacher en diversas ocasiones buena voluntad y confianza; cuando los viejos luteranos provocaron ciertas dificultades en Silesia, el gobierno se sirvió de su consejo y de su cooperación (*Corresp*. IV, 488-500). Su posición como reformador de la teología se consolidó con la aparición de la *Doctrina de la fe cristiana* (primera edición, 1821-1823, segunda, 1830). Desde 1818 se hallaba ocupado con la redacción de este libro. Como se publicó después de realizada la unión, llevó con razón su título: "la fe cristiana según los principios de la Iglesia evangélica, expuesta sistemáticamente"; constituía la primera dogmática de las iglesias unidas. Su punto de vista se caracteriza por las palabras de Anselmo: "Creo para conocer, porque quien no está en la fe no hace ninguna experiencia y quien no tiene experiencia no conoce". Ninguno de sus contemporáneos o de sus sucesores ha dominado la ciencia de su tiempo de tal suerte que pudiera encontrar el punto profundo en que coincidía con la fe. Había preparado su dogmática en el ensayo acerca de la doctrina de la predestinación (1819) y le adjuntó su ensayo sobre la oposición entre la representación sabeliana y atanasiana de la Trinidad (1822) y, sobre todo, sus dos profundas comunicaciones a Luecke acerca de su propia fe (1829). Prevé que los progresos de la ciencia natural y de la crítica histórica habrán de dificultar de bien diferente modo la tarea de defensa del cristianismo en la generación siguiente; cierto que, por un lado, su convicción acerca de la autenticidad del Evangelio de Juan y, por otro, su coincidencia científica con la filosofía natural le hicieron subestimar el alcance de estos ataques. En torno suyo se había ido formando poco a poco una escuela que fue dominando en las universidades y ejerció de contrapeso frente a la ortodoxia acaudillada por Hengstenberg. El último gran dolor de su vida le fue producido por la muerte de su

único hijo de nueve años, Nataniel, que sucumbió a un ataque de escarlatina en el otoño de 1829. Fue capaz de hablar en la sepultura (*Sermones*, vol. IV, al final). Pero esta pérdida pesó siempre sobre él. Se observó que su carácter se había hecho más suave y que se hallaba como impregnado de una especial unción. Después de una corta enfermedad, murió el 12 de febrero de 1834.

Sólo sus oyentes dispusieron del sistema completo de Schleiermacher, pero tuvieron acceso otros círculos mediante la publicación de estas lecciones en las obras editadas por sus discípulos. El sistema de filosofía se prepara en su *Historia de la filosofía*, en parte muy digna de estimación (editada por Ritter en 1839), y se levanta, lo mismo que la especulación de Platón, sobre el fundamento de la *Dialéctica* (editada por Jonas, 1838), como *Física* (no redactada por él) y *Ética* (Schleiermacher publicó algunas secciones, después tenemos las lecciones editadas por Schweizer en 1835, y resumidas, con mayor rigor crítico y una bella introducción, Twesten en 1841). A la ética corresponde, por el lado empírico, la antropología, considerada desde el punto de vista anímico (*Psicología*, editada por George en 1868) y la *Historiología* (no redactada por él). De la ética surgen la *Teoría política*, la *Pedagogía*, la *Estética* (editadas sobre la base de los cursos) junto a otras teorías no redactadas por él. El sistema de teología se halla comprendido, en compendio, en la *Enciclopedia de los estudios teológicos* publicado por él. El centro lo constituye la dogmática (publicada por él) y la moral (publicada por Jonas sobre la base de sus cursos, 1843). Se han publicado cursos de carácter histórico y de carácter práctico, siendo notable entre ellos, sobre todo, su *Hermenéutica y crítica* (editada por Luecke en 1839) y su *Vida de Jesús* (editada por Ruetenik en 1864).

El sistema teológico-filosófico de Schleiermacher pertenece al grupo alemán de aquellos sistemas que, en oposición a la Ilustración y su moral natural, su derecho natural y su teología natural, impusieron el conocimiento de la naturaleza histórica del hombre y de las formas de cultura y asociación creadas por él, y la realidad de las grandes creaciones histórico-sociales como la religión, la ciencia, la poesía y el Estado, que tienen un valor autónomo por encima del individuo, y de este modo desarrollaron en los hombres del siglo XIX un sentimiento más fuerte de pertenencia social, nacional y eclesiástica, un respeto, históricamente fundado, ante las grandes figuras de la fe y de la vida estatal. Goethe, Schelling, Hegel, los románticos y la escuela histórica, Coleridge y Carlyle, Maine de Biran y Guizot vienen animados del mismo impulso. El orden del mundo de la Edad Media, orden sobrenatural que operaba admirablemente en el mundo sensible, lo mismo que el individualismo y el sistema natural construido sobre él, se hallaban desvinculados de la ciencia y de la vida. Sobre la base de la ciencia moderna se buscaba una conexión amplia que abarcara el sentido de la vida y a la cual se acomodara el individuo. Se tuvo sentido para comprender cómo nace un organismo, cómo se condicionan recíprocamente en la sociedad las partes de un todo y producen conjuntamente algo lleno de sentido. En la naturaleza se persiguió el problema de lo orgánico; en la historia se trató de alcanzar una visión profunda del concepto de desarrollo; se estudiaba la sociedad al objeto de comprender la unidad social. En este gran movimiento se hallan los supuestos y la misión de Schleiermacher.

La estructura del sistema filosófico de Schleiermacher es la única entre las filosofías trascendentales modernas que supera la oposición entre el método subjetivo de Kant y Fichte y el método objetivo de Schelling y Hegel que surgió de este gran movimiento.

El punto de partida de la *Dialéctica* de Schleiermacher, lo mismo que el de la *Crítica de la razón* de Kant, lo constituye el análisis de los hechos de conciencia. Como Kant distingue Schleiermacher la sensibilidad (función orgánica), que suministra al conocimiento el material caótico, y el entendimiento (función intelectual), que enlaza en unidad toda esta diversidad. En todo pensamiento o en toda percepción tenemos, lo mismo para él que para Kant, ambas funciones unidas. Y, lo mismo que en Kant, en la sensibilidad se nos da lo real y en la razón lo ideal. En este punto Schleiermacher se separa de Kant para marchar con Platón, Aristóteles y Schelling. La idea del saber reclama la coincidencia, no sólo de los pensadores entre sí, sino con el ser. Esta unidad del pensar y del ser se da siempre de modo personal en la autoconciencia. Como unidad de lo real, que afecta a los sentidos, y de lo ideal, que pone en el pensamiento unidad y ordena las oposiciones, constituye el supuesto de todo saber, pero no puede ser pensada efectivamente ni en el concepto ni en el juicio. Así como el saber nos lleva de esta suerte a la identidad absoluta como supuesto suyo, también la voluntad contiene en sí la seguridad de que nuestra acción nos trasciende, de que el ser exterior adopta el cuño ideal de nuestro querer. Schleiermacher reduce esto también a la identidad trascendental de lo real y de lo ideal. Sobre esta seguridad de la conciencia descansa, en la mayoría de los hombres, la fe, mucho más que en la certeza del entendimiento. También en esta proposición ha utilizado Schleiermacher una idea de Kant, sólo que la ha completado en el sentido de los antiguos, mediante la suposición de la unidad del ser y del conocer en Dios. Si de este modo Dios constituye el supuesto necesario del pensar y del querer, quiere decirse que sólo en el sentimiento nos está dado inmediatamente. Éste nace en el tránsito del pensar al querer y significa su relativa identidad. Desde la receptiva actividad sensible, lo mismo que desde la elaboradora actividad intelectual, el sentimiento nos conduce, tanto en sus etapas bajas como altas, hacia la fluyente actividad espontánea del querer. En este sentimiento o conciencia subjetiva se nos da por primera vez el yo. Pero éste se encuentra determinado en sus estados por su ambiente y, por lo tanto, en una interacción de su libertad (sentimiento de libertad) con las fuerzas animadoras del mundo; y por encima de todo esto, encontramos en nosotros una "conciencia de pura dependencia, la conciencia de que también toda nuestra propia espontaneidad nos viene de fuera". En este sentimiento de dependencia absoluta tenemos conciencia de nosotros mismos en relación con Dios y ella constituye la sustancia común de todas las manifestaciones de piedad, por diversas que sean. De esta suerte tenemos que en el sentimiento se nos da Dios, como fundamento trascendental del mundo, y ello en el nivel más alto de la conciencia de nosotros mismos (*Dialog*., § 215, p. 151, *Psicología*, p. 162, *Doctrina de la fe*, § 3, I, pp. 6 y ss.). Esta famosa doctrina de Schleiermacher tiene el mérito inmarcesible de haber dado validez científica a la experiencia religiosa. Sin embargo, ha disuelto en una falsa abstracción la presencia inmediata de Dios en el sentimiento de los actos de voluntad y de los procesos mentales, que nos conduce, como

supuesto, a Dios. En la realidad la conciencia de Dios surge de las experiencias del sentimiento sólo por mediación de procesos mentales, que actúan siempre. Y como la religión abarca también múltiples procesos de voluntad, resulta histórica en su núcleo más profundo. Las formas singulares de la religión de Schleiermacher no lo son. Han sido influidos por la dialéctica de Schleiermacher, Trendelenburg, Ueberweg, Sigwart.

La conciencia de Dios que nos ofrece Schleiermacher no es, patentemente, la de las religiones históricas, sino la de la religión en cuanto se halla de acuerdo con las exigencias de la ciencia, tal como las entiende Schleiermacher. El fundamento del mundo, que deberá construir el supuesto suficiente para que se cumplan las exigencias de la idea del saber, deberá estar ligado con todos los miembros del mundo mediante una concatenación perfecta de razón y consecuencia, de causas y efectos. Por esto Schleiermacher tenía que sustituir los conceptos de voluntad divina, de libertad, de creación y de milagro, en sentido riguroso, por un fundamento divino del mundo en el que todo está causalmente condicionado, que constituye, por lo tanto, la ley de estas cosas singulares y las comprende en sí de un modo inmanente. Este determinismo lo encontramos ya en la primera época de Schleiermacher, y Schaftesbury, Herder, Schelling y Spinoza lo han reafirmado en él pero no lo han originado. Nace, más bien, del impulso del conocimiento natural por someter al principio de la razón suficiente toda la realidad, hasta en su último resquicio. Así resultan las siguientes fórmulas. *Dialog.*, § 216 y ss.: “Conocemos el ser de Dios sólo en nosotros y en las cosas, pero no fuera del mundo o en sí”; § 224 y ss.: “Coexistencia necesaria de Dios y el mundo”. La creación y la conservación del mundo no son más que fórmulas de la dependencia absoluta (*Doctrina de la fe*, 36 y ss. I, 182 y ss.). Vemos de nuevo cómo la dialéctica de Schleiermacher conduce a un ideal de la conciencia de Dios en pleno acuerdo con las supremas exigencias del conocimiento natural, pero no ha fundamentado una comprensión histórica de la religión.

El conocimiento del mundo se subdivide, parejamente que en Hegel, en historia natural y ciencia natural, en historia y ética (Twesten, p. 18, § 59 y ss.). Schleiermacher, de acuerdo con la moderna teoría de la evolución, ve en la naturaleza y en la historia la diferenciación y el ascenso, en la realidad en general cuerpo y alma, lo real y lo ideal, la naturaleza y la razón inseparablemente unidos. Un principio informador, la razón, actúa en la naturaleza en serie gradual como mecanismo y quimismo, como vegetación y animalidad, finalmente como forma de la existencia humana. Así, también la acción moral, como acción de la razón sobre la naturaleza, como progresiva impregnación de la naturaleza por la razón, no es sino la continuación de la acción de la fuerza informadora en las formas de la naturaleza, por lo tanto, necesaria, y abarca tanto las manifestaciones de la vida como a esta misma. La moderna teoría evolucionista se separa de Schleiermacher porque no admite más que una ciencia, orientada por el conocimiento causal, mientras que Schleiermacher distingue, con sus contemporáneos alemanes, el conocimiento empírico y la especulación, y en su especulación ética no ofrece más que una articulación esquemática, trazada con una inteligencia genialmente arquitectónica, de la vida humana histórica. Ordena de tal suerte los puntos de vista de la ética, con los que

se encuentra, teoría de los deberes, teoría de las virtudes y teoría de los bienes, que cada uno de ellos abarca todo el dominio moral. La teoría de los bienes construye la totalidad de la unión de la razón con la naturaleza provocada por las acciones racionales; la teoría de la virtud construye los modos como la razón inhiere como fuerza de la naturaleza humana; la teoría de los deberes construye la acción moral en relación con su ley. Y el obrar de la razón sobre la naturaleza se divide, en virtud del método de los contrarios entrecruzados empleado por Schleiermacher, como acción organizadora y simbolizadora, idéntica o individual, en los cuatro dominios: intercambio, propiedad, pensamiento y sentimiento; a ellos corresponden las relaciones éticas: derecho, corporación, fe y revelación; surgen así los organismos éticos: Estado, comunidad social, escuela e Iglesia. Resultados permanentes de esta ética los constituyen la idea de una ética formadora en oposición a una ética limitadora, el conocimiento de la significación de la individualidad, la visión de la existencia real de los grandes sistemas culturales y su valor propio, así como de la comunidad de todas las actividades morales valiosas, por lo tanto, el punto de vista social en la moral. Pero la exposición esquemática que corresponde al modo de concebir estético separa abstractamente las formas del mundo espiritual. Así, capta de modo justo la autonomía relativa de la religión y de la Iglesia, pero no nos da a conocer su conexión con el proceso histórico.

El sistema de teología de Schleiermacher es algo que hace época por su genial alianza del punto de vista de la filosofía crítica con las concepciones de la escuela histórica. En lugar de los enunciados objetivamente válidos acerca de Dios y acerca del mundo sobrenatural, encontramos en este sistema el acontecimiento religioso que tiene lugar en la conciencia y el conocimiento histórico de sus formas. El ideal del saber religioso desarrollado en la dialéctica ofrece a la dogmática los criterios de la conciencia de Dios, luego la ética define la esencia de la religión lo mismo que de la comunidad religiosa, y hace visible de esta esencia el fundamento de las formas históricas. De esta suerte la filosofía de Schleiermacher constituye el fundamento de su teología, lo mismo en los grandes progresos que representa como en sus deficiencias.

Así como Kant destruyó el edificio de la metafísica filosófica, Schleiermacher, que podemos señalar como el Kant de la teología, ha disuelto también la metafísica teológica con sus oposiciones de racionalismo, sobrenaturalismo, etc. La dogmática no es capaz de emitir ningún juicio objetivamente válido acerca de los objetos sobrenaturales, pues su objeto lo constituyen las afirmaciones de la conciencia cristiana, su expresión y articulación. Porque el pensamiento deductivo nos lleva de los hechos del saber y del querer moral tan sólo a la suposición del fundamento del mundo, que no puede encontrar expresión en ningún concepto o juicio, y la conciencia inmediata posee a la divinidad únicamente en la forma subjetiva del sentimiento. El centro, por lo tanto, de su teología lo constituye la fenomenología de la conciencia religiosa. Y, ciertamente, Schleiermacher ha abarcado y dominado de manera maestra toda la conexión que nos lleva desde la determinación de la naturaleza de la conciencia religiosa, en la dialéctica y en la ética, hasta las afirmaciones y acciones cristianas; su maestría alcanza a la filosofía, a la filología y a la teología. (En lo que se refiere a la filología aplicada a la teología, véase su

genial *Hermenéutica y crítica*, editada por Luecke, 1838.)

La raíz de esta teología se halla en el gran conocimiento, que no podrá ser desvirtuado por la escuela franco-inglesa: la religión constituye una función necesaria del hombre. En las condiciones en las cuales vive el hombre el proceso religioso representa la perfección imprescindible de la existencia humana. Pues como se halla dependiente, determinado y condicionado por doquier, en el pensar, en el sentir y en el querer, sólo en Dios y en un orden divino del mundo podrá encontrar el fundamento firme y la garantía de una vida superior. Ésta es la proposición fundamental de toda teología, y Schleiermacher la ha demostrado con mayor sentido y pormenor que ninguno de sus antecesores. Durante toda su vida ha tratado de determinar la esencia de esta función religiosa del hombre. Religión no es dogma. Lo mismo que Kant, Schleiermacher marcha del dogma a la religión. En sus *Discursos sobre la religión* fue señalando a la dialéctica y a la dogmática, en análisis científico, el valor de la experiencia inmediata para el proceso religioso. Como vimos descuidó, sin embargo, la cooperación de los procesos mentales. Sobre todo en la *Ética* es donde ha derivado el fenómeno religioso del sentimiento, como actividad simbolizadora ínsita en el carácter de la individualidad. Pero, como vimos también, la falsa separación esquemática de las funciones psíquicas y de los dominios de la vida que les corresponden destruye la conexión que guarda la acción simbolizadora con la organizadora, la religión con la voluntad y su acción por el reino de Dios, mientras que en los *Sermones* y en la caracterización del cristianismo como religión teleológica en la *Doctrina de la fe* se mantiene esta unión. Y también ha hecho valer el poder creador de Iglesia que alberga el proceso religioso. En este sentido influyó poderosamente. Una proposición de su ética, que debe seguramente a sus experiencias de Herrnhut y que hemos visto desenvolverse en sus intervenciones políticas, dice de una manera general: todas las actividades moralmente valiosas se desarrollan en comunidades. Y la dogmática declara también, en la misma forma general: "la propia autoconciencia piadosa, lo mismo que todo elemento esencial de la naturaleza humana, se convierte en su desarrollo y de modo necesario en comunidad" (*Doctrina de la fe*, § 6).

Según los principios filosóficos de Schleiermacher la religión consiste en el sentimiento de que todo nuestro hacer y nuestro destino se halla fundado en Dios, que en el mundo se realiza de modo incesante la victoria de la razón divina y que debemos considerarnos alegremente a nosotros mismos en nuestra acción como los órganos de esta razón divina. "Ninguna sensibilidad sana que no haya sido piadosa." Esta religión se manifiesta en el arte lo mismo que el saber se manifiesta en el lenguaje (*Ética*, Schweizer, § II, 155, p. 247). Pero Schleiermacher señala, como uno de los heraldos de la escuela histórica, la naturaleza histórica y la limitación histórica de toda verdadera religión. El sentimiento religioso arraiga en las honduras de la insobornable individualidad. Es razón que se manifiesta en el individuo, que se revela en su contenido intransferible y, sin embargo, conexo (*ibidem*, § 183 y ss.); por esto la religión se diversifica en comunidades eclesiásticas radicalmente diferentes, en tipos y etapas particulares (*ibidem* § 287, y ss. *Doctrina de la fe*, § 6). Una religión universal o de la razón es algo irreal y abstracto. Ya vimos también cómo Schleiermacher se sustrae a la tarea resuelta por la escuela histórica

—por Jacobo Grimm, Bopp y otros— de plantear una ciencia empírica comparada dentro de su propio campo. Cierto que reconoce que sobre la ética se debe fundar una filosofía de la religión como "historiología científica" de la "totalidad de las comunidades eclesiásticas según sus afinidades y grados". Sin embargo, la dogmática no recoge de semejante ciencia posible más que la distinción de las etapas de fetichismo, politeísmo y monoteísmo y, dentro de esta última, las tres grandes comunidades monoteístas, sobre toda la profunda distinción entre religiones estéticas, que subordinan lo moral a lo natural, y religiones teleológicas, en que lo natural está subordinado a lo moral. Si Schleiermacher hubiese desarollado su idea de la activa naturaleza teleológica del cristianismo en la primitiva doctrina de Jesús acerca del Reino de Dios, todo el contenido de su personalidad de fuerte voluntad, de sus Sermones y de su principio ético se hubiera vertido en la *Doctrina de la fe*. En lugar de esto, Schleiermacher coloca al cristianismo entre las religiones monoteístas teleológicas mediante la diferencia específica de que "todo es referido en él a la redención llevada a cabo por Jesús de Nazareth". Esta determinación conceptual, tan poco histórica, del cristianismo, se debe a aquella relación que expuso en su *Fiesta de Navidad* entre la realidad del prototipo de humanidad en Cristo y el proceso de la perfección religioso-moral operado en la comunidad por la fuerza viva de su Persona. El fundador de esta religión constituye, a diferencia de Moisés y de Mahoma, el contenido ideal de la misma.

A la parte histórica de la teología le incumbe, según Schleiermacher, en primer lugar, establecer una vida de Jesús, sobre la base de la interpretación de los escritos bíblicos, que haga visible este su carácter de prototipo. Si Strauss sometió la *Vida de Jesús* de Schleiermacher (editada por Ruetenik), a una crítica aguda (*Christus des Glaubens, Obras completas*, V, 1 y ss.) y demostró que estaba condicionada por el supuesto del carácter prototípico de Jesús, la *Vida de Jesús* que él mismo nos ofreció ha mostrado la imposibilidad de construir un cuadro de la vida de Jesús puramente histórico y sin supuesto alguno. Además, la teología histórica tiene también como objeto mostrar el desarrollo de la comunidad cristiana, constituyendo así la historia eclesiástica, lo que llevó a cabo Schleiermacher en un curso. Finalmente, se cerraba la teología histórica, en una época determinada de la comunidad cristiana y para el círculo de la Iglesia evangélica, con la doctrina cristiana de fe y de moral, tal como las elaboró Schleiermacher por separado y en recíproca dependencia. Expresan la misma vida cristiana considerada desde dos aspectos distintos; por esto reflexionó mucho Schleiermacher sobre la justificación de su separación. La *Doctrina de la fe*, a la que nos limitamos aquí (*Moral cristiana*, curso editado por Jonas, 1843; véase Bender, *Schleiermachers Theologie*, II, 546 y ss.) ha concebido el criterio de validez de cada una de las doctrinas en su conexión necesaria con la esencia del cristianismo bajo las condiciones del pensamiento científico. Y a estas exigencias que provienen del pensamiento científico se suma en el sistema dogmático de Schleiermacher otro supuesto, en conexión con él pero de más alcance, a saber, la acción formadora del fundamento divino del mundo en toda individualidad y el concatenamiento necesario entre todas las manifestaciones del cosmos que este fundamento del mundo condiciona. Creación y libertad humana, ángel y demonio,

justicia divina, Trinidad, todos los prodigios que no se pueden explicar por el poder de lo espiritual sobre la naturaleza, etc., son disueltos, con mucha cautela para no comprometer el éxito eclesiástico, por hallarse en contradicción con estas exigencias del pensamiento científico. Por el contrario, ha superado en la teología aquella muerta alternativa del deísmo dominante en el siglo XVIII entre las intervenciones singulares de un Dios, que ayuda a la máquina del mundo, y la negación de la acción divina en la historia de la religión. La profunda doctrina de la acción de Dios en toda existencia individual, que estuvo operando también en la elaboración cristiana de los dogmas, le permitió defender en su valor la Revelación, algunos milagros, la presencia de lo prototípico y de lo perfecto en Cristo, lo mismo que la predestinación, con sorpresa de la teología de entonces, prisionera de la oposición entre racionalismo y sobrenaturalismo. Especialmente, le fue posible su fe en la realización del prototipo en Cristo mediante su principio de la elevación de la razón dentro de la naturaleza. Con cuánta seriedad desarrolló también este principio en su teología lo vemos en el hecho de haber admitido dentro de la trama de su dogmática una perfectibilidad del cristianismo. Resultaba asimismo de este principio una progresiva impregnación del mundo con el espíritu de Dios y que para él, como para Schelling, la Revelación represente un acontecimiento religioso que va más allá del cristianismo. Ésta es, a partir de los *Discursos*, su idea de gran alcance, desarrollada por Schelling, que la había estudiado con veneración. En todo esto encontramos un núcleo positivo e imperecedero de la teología moderna. Pero igualmente decisivo es su método de crítica dogmática, que limita los dogmas y rechaza lo impertinente, partiendo de su ideal del saber religioso y de sus determinaciones acerca de la esencia del cristianismo. Tampoco en este caso aprecia lo bastante el aspecto volitivo de la religión, y la proposición de que "el cuadro de un reino de Dios, tan importante en el cristianismo, pues que lo abarca todo, no es más que la expresión general de que en el cristianismo todo dolor y toda alegría son piadosos solamente en cuanto se refieren a la actividad en el reino de Dios" (*Doctrina de la fe*, § 9), no ha sido desarrollada en sus consecuencias ni por lo que se refiere a los pecados ni por lo que se refiere a la redención. Así, Schleiermacher concibe los pecados solamente como obstáculo o como incapacidad. Sin embargo, mediante su visión de la importancia de la comunidad, supera en la proposición de que los pecados son "algo absolutamente común, cada uno la obra de todos y en todos la obra de cada uno", las líneas demasiado estrechas de la doctrina de la Iglesia preseñaladas por san Agustín. Igualmente ha puesto en armonía la doctrina de la redención y de la conciliación con el espíritu de la época mediante el punto de vista del ideal, de la fuerza atrayente del mismo y la acogida de los creyentes en la beatitud propia de este ideal y que irradia de él. Ciertamente, también aquí el elemento volitivo del obrar para el reino de Dios y para la vida bajo su ley no ha sido apreciado en lo debido junto al elemento estético. Pero ha sometido a una crítica destructora los dogmas de la justicia punitiva de Dios y de los sufrimientos subrogados, partiendo de sus principios sobre la religión. Es de notar cómo en esta doctrina del prototipo de la humanidad en Cristo, lo mismo que en la doctrina de la religión en general, Kant y Schleiermacher se encuentran en una relación de afinidad y de

complementariedad. Ambos construyen la doctrina cristiana de la fe sobre la oposición entre la pecabilidad general y la acción salvadora de Cristo, en el cual se encuentra incluido el prototipo de la humanidad, la ley moral de la misma.

La *Doctrina de la fe* de Schleiermacher hace época lo mismo por la justificación de la piedad más íntima que por la crítica rigurosa de dogmas anticuados. Antes y después de él la doctrina de la fe se ha visto beneficiada por grandes capacidades unilaterales, pero el valor incomparable de la acción de Schleiermacher consiste en el equilibrio de las fuerzas, en la moderación, a pesar de la gran energía de su actitud religiosa, como sólo es posible en una naturaleza de la más rara pureza.

BIBLIOGRAFÍA

De la abundante bibliografía destaco como especialmente útil: de *Schleiermachers Leben in Briefen*, Vol. I.: Desde la niñez hasta su nombramiento en Halle, octubre de 1804, Berlín, 1858, segunda edición, 1860. Volumen II: Hasta su muerte, el 12 de febrero de 1834, *ibidem*, 1858, segunda edición 1860. Volumen III: Correspondencia de Schleiermacher con sus amigos, hasta que se traslada a Halle, sobre todo con Federico y Augusto Guillermo Schlegel, *ibidem*, 1861. Vol. IV: Cartas de Schleiermacher a Brinckmann, correspondencia con sus amigos entre 1806-1834. *Denkschriften, Dialog. über das Anständige. Rezensionen*, Berlín, 1863. La correspondencia con J. Cristian Gass ha sido editada por el hijo de éste, W. Gass, con un prólogo biográfico, Berlín, 1852. W. Dilthey, *Das Leben Schleiermachers*, Berlín, 1870. Dan, Schenkel, *F. Schleiermacher, ein Characterbild*, Elberfeld, 1868. Guillermo Bender, *Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen*, Nordlingen, 1876. Por lo que respecta a la filosofía de Schleiermacher véase Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie*, 1873, pp. 753 y ss. (la mejor exposición). Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III, 340. Véase también Erdmann, en su detallada *Geschichte der neueren Philosophie* y en el *Grundriss*, II, 458 y ss. Windelband, *Neuere Philosophie*, 1878, II, 282 y ss. Falckenberg, *Neuere Philosophie*, 1886. Estudios especiales: Schaller, *Vorlesungen über Schleiermacher*, 1844. E. Zeller, *Schleiermacher Vorträge und Abhandlungen* I, 178-201. Karl Schwarz, *Vortrag über Schleiermacher*, 1861. Twesten, *Zur Erinnerung an Schleiermacher*, 1869. Sigwart, "Zum Gedächtniss Schleiermacher", *Kleine Schriften* I, 221 a 255. Weissenborn, *Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik*, 1847-1849. Sigwart, "Über die Bedeutung der Erkenntnislehre und der psychologischen Voraussetzungen Schleiermachers für die Grundbegriffe seiner Glaubenslehre", en los *Jahrbücher für deutsche Theologie*, editados por Liebner, Dorner, Ehrenfeuchter, Landerer, Palmer y Weizsäcker, vol. II, 1857, pp. 267-327 y 829-864. (*Cf.* con *Entgegnung* de Dorner, *ibidem*, p. 499.) Lipsius, "Über Schleiermachers Dialektik", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XII, 1869, 1-62, 113-154. Bruno Weiss, "Untersuchungen über Schleiermachers Dialektik", en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 73, 1878, pp. 1-31; vol. 74, 1879, pp. 30-93; vol. 75, 1879, pp. 250-280. Vorländer, *Schleiermachers Sittenlehre*, 1851. Hartenstein, *De Ethices a S. propositae fundamento*, Leipzig, 1837. Braniss, *Über Schleiermachers Glaubenslehre*, 1824. Rosenkranz, *Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre*, 1934. David Friedr. Strauss, "Schleiermacher und Daub", *Hallesche Jahrbücher*, 1839; *Charactenstiken*, 1839. Albrecht Ritschl, *Schleiermachers Reden über Religion*, 1875; *Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, I, 284 y ss., así como las exposiciones en la *Geschichte der Dogmatik* de Gass y la *Geschichte protestantischen Theologie* de Dorner.

EPÍLOGO
por
EUGENIO ÍMAZ

Este volumen está compuesto con parte del extenso contenido del vol. IV de las obras completas de Wilhelm Dilthey, editado por Herman Nobl con el título Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. *Nos ha bastado con prescindir de parte del volumen (estudios sobre Carlyle, Silvern, Christian Baur, Zeller, dos estudios en torno a Kant, las tres formas fundamentales de los sistemas filosóficos en el siglo* XIX *e importancia de los archivos literarios para el estudio de la historia de la filosofía) y disponerlo en la forma que presentamos:* 1) *Historia juvenil de Hegel;* 2) *El universo como autodesenvolvimiento del espíritu; 3) La filosofía alemana en la época de Hegel;* 4) *Schleiermacher, para poder ofrecer así un libro unitario y muy diltheyano en torno a Hegel. También son nuestras las divisiones con números romanos que intercalamos en los dos primeros trabajos para aligerar un poco su apretado despliegue. Este arreglo lo hubiéramos hecho de todas maneras, por creer que una versión de la difusa obra de Dilthey requiere, esquivando el aparato crítico, su adaptación a las necesidades del público a quien se dirige, pero me complace poder señalar que el editor alemán de este volumen IV se justifica él mismo y nos justifica al recordar que Dilthey deseaba* ohne schulmeisterliche Pedanterie dem Nachlass eine Wirkung, die der von Bücher gleichkäme, zu geben *(que se manejaran los escritos póstumos sin ninguna pedantería de maestro de escuela, dándoles la efectividad de un libro), y como hemos respetado íntegramente y hasta destacado más señeramente que Nohl la "historia juvenil", y los otros estudios en torno a Hegel se encuentran dentro del* Nachlass, *creemos estar, en todos los sentidos, en la buena vía al hacer lo que hacemos*.

Dilthey publica en 1810 su Vida de Schleiermacher, *primer volumen. Antes de ponerse a escribir el segundo, que no llegó a escribir nunca, Dilthey se vio en la obligación de publicar, en 1883, la* Introducción a las ciencias del espíritu *(primer volumen): "Aparece este ensayo —dice en el prólogo a la obra— antes de haber saldado yo una vieja deuda, la de terminar la biografía de Schleiermacher. Luego de ultimar los preparativos para la segunda mitad de la misma resultó en su elaboración que la exposición y crítica del sistema de Schleiermacher suponía de una manera general explicaciones acerca de las cuestiones últimas de la filosofía. Por eso fue relegada la biografía hasta la aparición del presente libro, que me ahorrará tales explicaciones". Pero no se las ahorró, pues se pasó toda la vida preparando los materiales para completar su* Introducción a las ciencias del espíritu, *que no completó. Esta introducción comprendería cinco libros. El primero se ocuparía de la conexión de las diversas ciencias del espíritu, para hacer ver la necesidad de una ciencia fundamental. El segundo expondría la metafísica como fundamento de las ciencias del espíritu, su esplendor y su ocaso. Estos dos libros constituyen la* Einleitung in die

Geisteswissenschaften *(primer volumen) que, según nos dice, hacían la primera mitad de la obra. La otra mitad comprendería: un tercer libro que expusiera el desarrollo histórico en la etapa de las ciencias particulares y de la teoría del conocimiento, presentando y enjuiciando los trabajos gnoseológicos hasta el presente; en el cuarto libro se intentaría fundamentar gnoseológicamente las ciencias del espíritu. Éste es el esquema de la obra de toda la vida de Dilthey, partiendo de su punto de arranque en Schleiermacher. Concentrando el cuadro, como le gustaría decir a él, tenemos esta enorme paradoja: Dilthey, que se pasó toda su vida escribiendo, no publicó realmente, como libro, más que una* introducción, *a la que llama ensayo. Pero en esta* introducción *tenía que desembocar todo lo que escribió. Esto quiere decir que si, por una parte, hace endemoniadamente difícil la tarea del editor crítico que tiene que perderse en el mar de sus papeles, por otra facilita de un modo singular la visión de conjunto de ese* mare magnum *que los editores, sus discípulos, tratan de orillar tan bravamente mientras piensan en Jehová. Prescindiendo de mitades y de libros, de contribuciones al estudio del idealismo alemán, de estudios para la historia del espíritu alemán, de análisis del hombre y concepción del mundo desde la Reforma y el Renacimiento, de introducción a la filosofía de la vida, etc., etc., vamos a decir sencillamente que la obra de Dilthey tiene dos partes, una histórica y otra teórica.*

Parte histórica: 1) *Antigüedad y Edad Media* (segundo libro de la Einleitung); 2) *Época moderna. A ésta corresponde, por ejemplo*, Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII, *publicado por nosotros;* Hegel y el idealismo, *que se publica ahora, y otros estudios históricos que se irán publicando a su debido tiempo. Abarca esta parte histórica la porción mayor de lo que escribió.*

Parte teórica: 1) *mostrar la necesidad de una ciencia fundamental de las ciencias del espíritu (primer libro de la* Einleitung); 2) *establecer esta ciencia fundamentadora. Lo más granado a este respecto se encuentra en los estudios agrupados por Groethuysen bajo el título* Der Aufbau des geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, *que nosotros traducimos como "estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu". El famoso estudio* Ideas para una psicología descriptiva y analítica *(1894) va enderezado al* Aufbau der geschichtlichen Welt *(1901-1911) y tendría, por consiguiente, su lugar bien marcado. Todos los demás estudios teóricos —filosofía de la filosofía, poesía, pedagogía, etc.— habría que entroncarlos en torno a este núcleo.*[1]

La parte histórica y la teoría se entrecruzan saludablemente, de suerte que encontramos mucha historia en su teoría y mucha teoría en su historia, un círculo vicioso aceptado fundamentalmente por Dilthey, para quien las ciencias del espíritu se constituyen en la historia y ellas a su vez estructuran el mundo histórico. Por eso ha hecho preceder también el segundo libro de su Einleitung, *que es histórico, por el primero, teórico: "como la exposición histórica y la sistemática se completan de esta suerte, al señalar las ideas sistemáticas fundamentales se facilita la lectura de la parte histórica. (Prólogo a la* Einleitung.*) Y por eso dijimos nosotros en el prólogo a* Hombre y mundo *que era menester perseguir el rastro de sus ideas filosóficas en los estudios*

históricos, que es lo más abundoso que nos ha legado.

Si el Schleiermacher *le llevó a la* Einleitung *ésta le condujo en seguida, según nos cuenta Nohl, a Hegel. La historia de la metafísica, especialmente del panteísmo histórico-evolutivo, tenía que enzarzarle quieras que no con su último representante espléndido, tan cercano a Dilthey por muchos caminos. La teoría también tenía que llevarle a él, pues, ¿quién como Hegel era exponente de los problemas centrales de Dilthey, el de los orígenes de la conciencia histórica y el de la estructuración del mundo histórico? En 1888 publicó en* Archiv für Geschichte der Philosophie, *"Briefe von und an Hegel" —cartas de Hegel y a Hegel—, donde se ocupa del panteísmo alemán moderno y de la posición de Hegel en él partiendo del mundo histórico. Hegel, cartas, panteísmo, mundo histórico: toda la nebulosa diltheyana. En 1900 Kuno Fischer publica su* Hegel, *cerrando así su famosa historia de la filosofía. Dilthey le hace una recensión en el* Deutschen Literaturzeitung *y el reparo que le opone es bien característico; hay que completar estas exposiciones sistemáticas con una historia evolutiva, con la exhibición del desarrollo de su pensamiento, desde las primeras raíces en la vida. Hay que exponer a Hegel "a base de sus papeles* —aus den Papieren zu schreiben—. *Papeles son papeles, cartas son cartas... las palabras de los filósofos nunca son falsas: son "vivencia". En el mismo año consigue que la Academia de Ciencias de Berlín, de la que es miembro, saque a concurso el tema de la historia evolutiva del pensamento de Hegel. Êl mismo precisa en estos términos el alcance del concurso: "Hay que exponer la historia evolutiva del sistema de Hegel utilizando los manuscritos que se encuentran en la Biblioteca Real de Berlín y hacerlo comprensible históricamente. Habrá que tener en cuenta, en especial, la formación de su panteísmo, el ordenamiento de las categorías de su lógica y su método de ordenar en una conexión filosófica las formaciones de la historia". Ante la insuficiencia de los trabajos presentados no tiene más remedio que poner manos a la obra. ¡Qué manos y qué obra! O ¡cuántos papeles y qué manazas! No hay más que recorrer la* Historia juvenil de Hegel.

Con razón dice Ortega y Gasset que en Dilthey se da el raro espectáculo de que, a veces, las ideas más importantes se encuentran en trabajos insignificantes por su título. Así, en un trabajo que lleva el encabezado de Archiv der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie *—la importancia de los archivos literarios para el estudio de la historia de la filosofía—, Dilthey nos explica toda la intención de un ensayo tan capital para él como éste de la* Historia juvenil de Hegel, *pero Hegel no es ahora más que un ejemplo destacado para mostrar cómo se ha de proceder en la elaboración de la historia de la filosofía: histórico-evolutivamente. Nada como la filosofía que extienda sus raíces a todos los campos de la vida. Nada como la filosofía, por lo tanto, que requiera inspeccionar todos los campos donde el filósofo ha podido absorber los efluvios quintaesenciados en su filosofía. Así como la historia en general tiene su puntal más firme* —Grundkörper— *en la biografía, así la historia de la filosofía se tiene que montar sobre la biografía del pensamiento*

filosófico. En algunos casos, como en el privilegiado de Hegel, se dispondrá de tantos papeles que este trozo de historia podrá valer como uno de los más sólidamente establecidos. Además —otra idea importante que se nos cuela— vemos en esos papeles la interferencia humana, tibia, caliente o fría, de tres generaciones; *vemos la hilera más o menos uniforme de los* coetáneos. *Schelling y Hegel son coetáneos (1775-1850; 1770-1831); Fichte ha nacido en 1762; no sé si con arreglo al cómputo de Dilthey —distancia entre la edad del padre y la edad media de los hijos, alrededor de 35— se le puede considerar como de otra generación, pero Fichte tiene algo de padre de los dos. Sobre la uniformidad de los coetáneos el mismo Dilthey nos advierte que, junto a los románticos, hay que colocar otros —Hegel, Savigny, Humboldt, etc.— que ofrecían los mismos elementos pero en mezclas más templadas. Pero lo que sin disputa representa una historia "generacionista" del mayor interés para la historia de las ideas en general y de las filosóficas en particular es la que nos revelan los "papeles" —cartas — que han circulado entre Kant y Fichte, entre Fichte y Schelling, y las declaraciones alusivas entre Schelling y Hegel. Cada uno se presenta como el continuador del sistema del otro, éste le desautoriza fulmíneamente, acusándole de incomprensión. Capítulo interesantísimo para fabricar una "fenomenología" del discipulado entre los grandes; el* amateur *puede encontrar documentos suficientes en el riquísimo libro de Xavier Léon*, Fichte et son temps, *y en el presente volumen.*

Después de marcar la importancia de los "papeles", Dilthey nos indica cómo se debe trabajar con ellos. Hay que engolfarse, por supuesto, pero no basta; es menester disponer de ellos de la misma manera como Dilthey pudo disponer de los manuscritos de Hegel en la Biblioteca Real de Berlín: como en su propia casa. Hay que familiarizarse con ellos cual si fueran los papeles de uno; apuntes, bosquejos, extractos, proyectos, cartas... nada se pierde. Familiarizarse a tal grado que por la letra se conozca la época y por el contenido también. Los "papeles" de Kant han tenido la desgracia de haber sido dispersados por sucesivas subastas, y algunos han servido de papel de envolver en una tienda de abarrotes, cosa que no llegó a saber Heine. Por eso Dilthey no ha podido proceder a escribir una historia evolutiva del pensamiento de Kant, que tanto le tentaba, aunque sabía que su historia juvenil tenía importancia para conocer tan sólo su sistema y no, como la de Hegel, para trazar una "fenomenología de la metafísica", es decir, para hacernos ver cómo "aparece" la metafísica en la vida misma. Con esto tenemos todo el haz de significaciones extraordinarias que una historia juvenil de Hegel revestía para Dilthey.

Dilthey publica su Jugendgeschichte Hegels *(1905-1906) y Herman Nohl los* Hegels theologische Jugendschriften *(1907) que completan documentalmente la obra del maestro. Dilhtey hace preceder su obra de esta declaración: "Pasó la época de la lucha con Hegel; ha llegado la de su conocimiento histórico. Esta consideración histórica separará en él lo pasajero de lo permanente". A ese "pasó" hoy le podemos poner el comentario que Dilthey hace a Hegel cuando éste coloca sus esperanzas de integración nacional en Austria: en esto se equivocó. Pero no nos atrevemos a añadir,*

como él: ¿y quién no se hubiera equivocado en su lugar?

En lo que sigue a la historia juvenil, recogido de los papeles póstumos de Dilthey, verá el lector que en ocasiones una estrellita nos avisa: "en este punto se interrumpe el manuscrito". Dos interrupciones son especialmente sensibles: una, cuando empieza a ocuparse de la Fenomenología; *otra, cuando va a presentarnos la persona, después de dolerse noblemente de las "debilidades" de Hegel, en un "cuadro concentrado". La primera interrupción se puede explicar por muchas causas, pero la más llevadera es la "importancia del asunto", que tantas veces le distrajo, enredándolo. Efectivamente, la* Fenomenología *traza la marcha del saber humano desde el conocimiento sensible hasta el saber absoluto en la filosofía. Se ha calificado esta obra de Hegel de "mascarada romántica", donde aparecen en larga fila "ante el trono de lo absoluto figuras históricas disfrazadas de espíritus psicológicos y, a la inversa, potencias psicológicas bajo la máscara de figuras históricas" (citado por W. Moog en* Hegel y la escuela hegeliana, *p, 196., ed. Revista de Occidente). El mismo reproche se podría hacer fácilmente a la obra entera de Dilthey, sustituyendo lo absoluto por la vida, pero en ambos casos con igual incomprensión del pensamiento central. Ya indicamos en el prólogo a* Hombre y mundo *el paralelismo y la discrepancia entre esa obra de Hegel y la intención del pensamiento diltheyano. Es un tema demasiado delicado para que insistamos en este momento. En el presente volumen encontrará el lector corroboración abundante de lo que apuntamos. Por lo que se refiere a la otra interrupción, también tenemos que lamentarla, pues aunque el trabajo se refiere a la estancia de Hegel en Berlín y fue pensado como parte de una historia de la organización de la enseñanza pública alemana, hay que tener en cuenta que en Berlín es donde cursó sus "lecciones sobre la filosofía de la historia universal" y éste es un tema que a Dilthey le tiene que quemar los dedos. Para llenar este vacío importantísimo, pues sin duda habría de abarcar el problema de la historia en el idealismo, podemos referir al lector al documentado capítulo de Xavier Léon "Les traits caractéristiques du temps present"* (Fichte et son temps., *vol. II, p. 394, especialmente a partir de la p. 433) por lo que respecta al antagonismo entre la concepción histórica de Schelling y la de Fichte; y, dentro del mismo Dilthey, se podrán ver, en el volumen VII de sus obras completas —* Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften— *las pp. 107 y ss. para Kant y Fichte y las pp. 149 y ss. para la diferencia entre el espíritu objetivo según lo concibe Hegel y según lo concibe Dilthey.*[2] *También podemos recomendar la selección de escritos de Kant que hemos agrupado nosotros bajo el título de* Filosofía de la historia *(Textos clásicos de filosofía, I, editados por el Colegio de México). En cuanto al* Schleiermacher *el mismo editor alemán, Nohl, nos dice que está escrito sin mucho amor. Y no porque la figura de Schleiermacher no le fuera amabilísima, sino que, por lo mismo que su famosa biografía quedó en deuda perpetua mientras le lanzaba en el laberinto trabajoso de toda su vida, este ensayo tardío y compendioso tiene algo de ese regusto especial de lo recalentado. Pero todo es hablar, porque* ex ungue leonem, *y completa como nada, en el sentido diltheyano, mi libro sobre el idealismo alemán con los dos polos de Hegel y Schleiermacher*.

También debemos recomendar, a los que lo tengan a su alcance, o anunciar que lo podrán tener dentro de unos meses, el libro de Dilthey —ensayos reunidos— que lleva el título de Erlebnis und Dichtung *—Vida y Poesía—, donde estudia a Lessing, Goethe, Novalis y Hölderlin.*[3] *Este libro es como la otra cara del que ofrecemos: la cara poética, y ya verá el lector del volumen presente, porque se lo dirá repetidas veces Dilthey, la significación capital de la poesía para la filosofía del idealismo. Además, el problema de la unión del conocimiento poético y del filosófico es uno de los más obsesivos del romanticismo alemán, pues la filosofía de esa época busca muy de primeras elevar a conciencia filosófica —validez universal— el "conocimiento" aportado por los poetas, su nueva idea del mundo. La genial interpretación de Platón por Schleiermacher ha nacido en esta coyuntura.*

Y permítasenos, por último, otra recomendación. No pedimos permiso formulariamente, pues estamos dispuestos hasta a implorar perdón. Léase De la Alemania *de Enrique Heine (ed. Sempere), libro que abarca las dos caras y que, como ningún otro, nos avisa de la actualidad del idealismo alemán, a veces en tonos proféticos escalofriantes. Una vez que hemos pedido perdón, estamos dispuestos a sostener que se trata de un libro profundo, además de encantador e ilustrador como pocos. No es nuestra la culpa si el romanticismo alemán comienza en los salones de una dama judía —la bella circasiana— y es filtrado mágicamente por el más grande lírico judío. La culpa es de los judíos. El panteísmo*[4] *es la obsesión de Heine, y también la del idealismo y la de Dilthey. Mirad lo que dice de Goethe:* "El gran pagano *era como se llamaba a Goethe en Alemania. Sin embargo, ese nombre no es completamente justo. El paganismo de Goethe está singularmente modificado... El cristianismo le ha iniciado en los secretos del mundo de los espíritus. También Goethe bebió la sangre de Cristo, y esto fue lo que le hizo comprender las secretas voces de la naturaleza, semejante a Sigfrido, el héroe de los Nibelungos, que comprendió el lenguaje de los pájaros en el instante en que caía sobre sus labios una gota de sangre del dragón moribundo". Y en otro lugar: "La doctrina de Spinoza ha roto su crisálida matemática y revolotea en nuestro derredor bajo la forma de una canción de Goethe". Pero se dio cuenta de que Goethe, en su impasibilidad jupiterina, "tomó el entusiasmo históricamente", con lo que anticipa una enfermedad del historicismo. Carolina Schlegel, que adivinó —1800— en Schelling al "filósofo del romanticismo", esperaba de él una síntesis entre la doctrina de Fichte, la poesía de Goethe y el sentido de lo divino, también poético, de Spinoza (X. Léon*, op. cit., *vol. II, p. 418*, nota).

Si entre los poetas nos reportamos a Goethe, entre los filósofos tenemos que referirnos a Kant, el de la Crítica del juicio. *Las tres "facultades irreductibles" son el conocimiento, el deseo y el sentimiento (183), tres mundos separados, por lo tanto: la ciencia, la moral y el cosmos, a pesar de la pregonada unidad orgánica de la razón (prólogos a la* Crítica de la razón pura) *y de todas las reticencias sobre la unidad teleológica del cosmos. Tantalismo insoportable que desencadena los esfuerzos sucesivos y heroicos para instaurar una unidad plena, a partir de Fichte. Pero Fichte crea otro círculo férreo del que al tornar el siglo tratarán de escabullirse Novalis —*

idealismo mágico o "fantástica universal"—, Schelling —Filosofía de la naturaleza—, *Schleiermacher* —Discursos sobre la religión—. *El último atleta que lleva a coronación la hazaña es Hegel, a quien Schelling reservaba el destino de un nuevo Wolf, asumiendo, cancelando imperialmente a todos: poetas y filósofos. Cuando se instala en la Universidad de Berlín para tomar el mando de la filosofía alemana, trompetea el triunfo al inaugurar su curso de 1818: "El hombre no puede pensar demasiado alto de la grandeza y poderío del espíritu. El ser hermético del universo no tiene en sí fuerza que pueda resistir al coraje del conocimiento: tiene que abrirse a él, explayar ante sus ojos sus riquezas y sus profundidades y ofrecérselas en goce".*

Y del poeta y del filósofo tenemos que marchar a otro personaje al que no sabemos qué nombre dar. ¿Soñador, acaso? A Rousseau apenas si lo nombra Dilthey. En algún lugar de su dilatada obra dice de él, lo mismo que de Nietzsche, que por haberse desentendido de la historia y puesto a cavilar sobre sí mismo dio los frutos que dio y hasta perdió en parte la cabeza. Pero entre esos frutos uno de los más rozagantes es el idealismo alemán. Protesta contra la Ilustración, reivindicación filosófica del corazón, divinización de la naturaleza, divinización de la historia: espíritu del pueblo, espíritu como libertad... Y no hablemos del romanticismo: le debe hasta su curiosidad inquisitiva por el sueño. Sainte-Beuve nos cuenta en una de sus causeries *de un sueño escrito por Rousseau en el que el filósofo, al caer la tarde, se dirige al campo y se tumba plácidamente cara al cielo para interrogar a los espacios estelares por el orden y sentido del mundo, mientras los pájaros se aquietan y los árboles se adormecen. El sueño rinde también al filósofo antes de haber encontrado la respuesta, pero al cerrar los ojos se le abre la visión de la historia humana: los ritos sangrientos, la impotencia racionalista de Sócrates, el triunfo de Jesús, que en la perspectiva oblonga del sueño parece identificarse con el filósofo. El mesmerismo es quien luego empuja al romanticismo para que vea en el automatismo sonambúlico del sueño un instrumento privilegiado de conocimiento (Novalis, Ritter). Hegel no desdeña ocuparse del magnetismo animal en su* Filosofía del espíritu: *"Especialmente los fenómenos del magnetismo animal han puesto en evidencia en los últimos tiempos la unidad sustancial del alma".* (Enzyklopaedie, *parágrafo 379.)*[5]

[1] Claro que su *Von deutscher Dichtung und Musik* abarca estudios que, junto con otros de significación universal —recogidos, por lo tanto, en nuestro esquema— entrarían, en una *dirección nacional*, en los "estudios, para la historia del espíritu alemán" con que abarcó, por ejemplo, los ensayos sobre Leibniz, Federico el Grande y el mismo Hegel.

[2] También algunas páginas de "El mundo histórico y el siglo XVIII", vol. III de las *Obras completas*.

[3] No hay que olvidar tampoco los dos volúmenes de Ricarda Huch, *Die Romantik*, ed. H. Haessel, Leipzig, 1915.

[4] O, si queréis, la unión de lo infinito y lo finito.

[5] Aunque no lo hemos podido hojear todavía, nos atrevemos a recomendar el libro de Albert Béguin, *L'âme romantique et le rêve* (José Corti, París, 1937). [Traducción al español del Fondo de Cultura Económica, 1954.]

NOTA DEL TRADUCTOR

No estará de más advertir de las dificultades de traducción que ofrecen los trozos de los "apuntes" de Hegel que se citan en la *Historia juvenil*. Si Hegel tiene un estilo dificultoso cuando se pone a escribir para el público, qué diremos de sus apuntes al correr de la pluma y para uso personal. Hemos hecho todo lo que hemos podido buscando un equilibrio entre la fidelidad y la comprensión. Finalmente, algunas observaciones acerca de varios términos. *Aufheben*, el famoso término hegeliano, lo hemos traducido casi siempre por cancelar, no obstante la sugestión de *absorber* que hacía Ortega (véase el prólogo de Zubiri a su traducción de algunos trozos de la *Fenomenología del espíritu*, R. de O.). Hegel se vale de la palabra alemana *aufheben* porque lleva el doble sentido de suprimir una cosa y de guardarla. Sabido es que Hegel *germaniza* deliberadamente al filosofar, pues, entre otras cosas, las palabras extranjeras, especialmente las latinas acuñadas por la tradición escolar, traen consigo una rigidez peligrosa, que sofoca el nervio del pensamiento. Claro que, al traducir a Hegel, se corre el peligro de que su "germanización" produzca en nosotros el efecto que él precisamente quería evitar. *Absorber* señala bien los "momentos" de suprimir y guardar, pero estos dos "momentos" podemos verlos también en "cancelar" —recuérdese *cancela*, que oculta o guarda—, y en el contexto en que aparecen en la *Historia juvenil* de Hegel convenía subrayar el aspecto de liquidación, de supresión, que aparece más en primer plano con la palabra *cancelar*. Hágase la prueba sustituyendo mentalmente una palabra por otra cuando la ocasión se presente, y no se olvide tampoco que en ocasiones *cancelar* lleva el sentido corriente del castellano, sin ninguna cargazón hegeliana, como se podrá ver por el contexto. Pero ni *absorber* ni *cancelar* llevan el "momento" de superación implicado en el término *aufheben* —levantar, guardar levantando—, y por eso empleamos una vez la palabra *asumir, asunción*, pensando, por ejemplo, en la asunción de la Virgen, o en cómo el águila asume al corderillo para transformarlo en su propia sustancia. De todos modos, al emplear los términos absorber, cancelar, asumir, según las exigencias del contexto, habrá que pensar siempre en los tres "momentos": supresión, conservación, superación.

Weltgeist lo hemos traducido por espíritu del mundo, o espíritu cósmico, contra la versión usual de "espíritu universal". No es que nos aferremos a la versión literal. Es que universal, aunque adjetivo de universo, lleva más bien en castellano la connotación de universal en el sentido en que lo es una ley, una norma, o en el sentido de historia universal. Por esta segunda acepción es por lo que evitamos, tratándose de Hegel, la denominación "espíritu universal", que sugiere, fácilmente, algo, exclusivo de la historia universal, siendo así que no hay que olvidar que ese "espíritu universal" que se manifiesta en la historia es el mismo espíritu del mundo; que se trata, por lo tanto, de una fórmula cósmica y no meramente humana.

La *Wissenschaftslehre* de Fichte la hemos tenido que traducir por *doctrina de la ciencia* porque luego nos tropezamos con expresiones como "en la parte teórica de la

(teoría) de la ciencia”. Pero hay que entender *doctrina* en el sentido de *teoría*, pues también lo *práctico* tiene su teoría, como dice Kant *(Relaciones entre la teoría y la práctica)*. *Glaubenslehre* (Schleiermacher) corresponde exactamente a nuestra *teología dogmática* pero hemos traducido literalmente *doctrina de la fe* porque la dogmática protestante se centra en torno al proceso de la fe.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

Toda la tentativa filosófica e histórica de Wilhelm Dilthey estuvo encaminada a poner bajo una renovada luz crítica lo que él mismo llamó "la fundación de las ciencias del espíritu". En algún momento habría de verse entonces en la imperiosa necesidad de abordar el pensamiento hegeliano como culminación de la filosofía clásica alemana y, a la vez, como origen de la conciencia crítica moderna. Los resultados de ese encuentro, de ese diálogo, aparecen en esta obra en la que Dilthey redescubrió, en el discurso de Hegel, la gravedad histórica que lo llevó a penetrar en Occidente para modificar de raíz los supuestos de la civilización.

Por cerca de un siglo, historiadores, filósofos y teólogos han encontrado aquí una guía para distinguir claramente las etapas de la historia espiritual de Hegel y para rastrear en cada una de ellas la conexión de las ideas del gran filósofo.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) fue un filósofo alemán que se formó en las universidades de Heidelberg y Berlín, e impartió cátedra en esta última. Es reconocido por la distinción que hizo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, y porque buscó expandir la *Crítica de la razón pura* de Kant hacia una crítica de la razón histórica. Sus reflexiones sobre hermenéutica e historia influyeron a importantes pensadores del siglo xx, como Ortega y Gasset, Heidegger y Ricoeur. De su autoría, el FCE ha publicado, entre otros títulos, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (1944), *De Leibniz a Goethe* (1945) e *Historia de la filosofía* (1951).

Índice